



عامر لطيف

الرومي والقراء

القصص القرآني والتأويل الصوفي



تقديم ومراجعة
خالد محمد عبده

ترجمة
د. علي السعيد

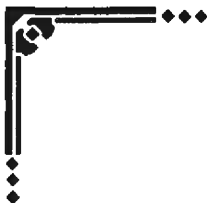


كنز ناشرون
Kanz Publishers



الرومي والقرآن

الفصل القرآني والتأويل الصوفي



هذه ترجمة لكتاب Amer Latif:

**Rumi and the Qur'an: Qur'anic Narrative and
Sufi Hermeneutics: Rūmī's
Interpretations of Pharaoh's Character
Publisher: USA: Proquest,
Umi Dissertation Publishing.**

ترجمة الدكتور علي السعيد
أستاذ اللغة الإنكليزية بجامعة ذي قار - العراق



عامر لطيف

الرومي والقرآن

القصص القرآني والتأويل الصوفي

ترجمة

علي السعيد

تقديم ومراجعة

خالد محمد عبده

الرومي والقرآن - القصص القرآني والتأويل الصوفي

تأليف	: عامر لطيف
ترجمة	: علي السعيد
تقديم ومراجعة	: خالد محمد عبده
رسوم	: Sabahattin Kayış
عدد الصفحات	: 256 صفحة
قياس الطبعة	: 24 × 17 سم
تصميم الغلاف	: نائل حجار
إخراج	: سحر مراد
الناشر	: كنز ناشرون ش.م.ل.

جميع الحقوق محفوظة

رَبِّهِمْ سُبْحَانَ

2021

ISBN: 978 9953 987 39 2



كنز ناشرون

Kanz Publishers

كنز ناشرون

لبنان - بيروت - فردان

هاتف: 009611800956 - 009613689159

Email: info@kanzpublishers.co

www.kanzpublishers.co



إضاءات

«لقد صار ذكر موسى قيداً على الخواطر، فكم من قائل: ما لنا نحن وهذه الحكايات القديمة؟

إنَّ ذكر موسى هنا مجرد دريئة وحجاب، لكنَّ ليكنَّ لك منه نورُ موسى أيَّها الرجل الطيب.

إنَّ موسى وفرعون في وجودك، ونبغي أن تبحث عن هذين الخصمين في داخلِك»⁽¹⁾.



«القرآن ديباج ذو وجهين يستفيد بعضهم من هذا الوجه، وبعضهم من ذلك الوجه، وكلا الوجهين صحيح، لأنَّ الحقَّ يريد أن يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوجٌ وطفلٌ رضيع، لكل منهما نصيبٌ مختلفٌ عن نصيب الآخر: فللطفل

(1) ينظر: الرومي، المثنوي، ترجمة وشرح إبراهيم الدسوقي شتا، القاهرة، 3: 1251 - 54.

لذّة في نديها ولبنها، وللزوج لذّة في الزواج منها. بعض الناس أطفال في الطريق، يجدون لذّة في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أمّا أولئك الذين بلغوا مرتبة الكمال فلهم لذّة أخرى وفهم آخر لمعاني القرآن»⁽¹⁾.



(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhi*, p.165. وقارن: الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب،

2001، دمشق: دار الفكر ص 239 - 240.

محتويات الكتاب

إضاءات.....	5
محتويات الكتاب.....	7
كلمة المؤلف للنسخة العربية.....	11
حدائق إلهية تفتّح حديث الرومي وشمس تبريزي عن القرآن.....	15
مقدمة المترجم.....	21
تمهيد.....	29
الفصل الأول.....	31
مقدمة حوار بين جبرائيل وإبليس (الشیطان).....	31
القرآن وتفسيره.....	36
منهجية دراسة القصص القرآني.....	46
الفصل الثاني.....	15
تفسيرات الرومي التأويلية للقرآن.....	51
المبنى والمعنى.....	52
فهم القرآن.....	56
القرآن خارطة النفس.....	66
المعيار المطلوب لتحديد صحة تفاسير القرآن.....	07
طبقات المعنى.....	76
حين يأتي مدد الله.....	80
مقام إبراهيم.....	86

90	الخاتمة: غاية التفسير.....
93	الفصل الثالث.....
93	فرعون في القرآن.....
95	أدب القصص القرآني الرفيع.....
103	وظيفة قصة فرعون في القرآن.....
105	قصة فرعون في القرآن.....
107	فرعون عند ولادة موسى.....
112	فرعون في الحوار بين الله وموسى.....
115	حوار موسى وفرعون.....
122	فرعون والسحرة.....
127	حاشية فرعون ويطائنه.....
128	هامان وملاً فرعون.....
130	زوجة فرعون.....
131	مؤمن آل فرعون.....
431	قوم فرعون.....
136	موت فرعون.....
139	وصف القرآن لفرعون.....
146	الخاتمة: عقدة الكافر النموذج.....
147	الفصل الرابع.....
147	فرعون في أعمال الرومي مقدمة ولمحة موجزة.....
152	علم النفس عند الرومي: تركيبة النفس وديناميكياتها.....
153	النفس باعتبارها الروح.....
160	النفس هي الكون الصغير: بُنية السلطة وديناميكياتها.....
162	الحرب داخل النفس.....

166	مملكة القلب.....
177	فرعون صاحب الوهم.....
191	صفات النفس وخصائصها.....
192	النفس الأمّارة: المشكلة الأساسية للنفس.....
199	البقاء مهما كان الثمن وجِلّ النفس.....
202	العدو يقبع في الداخل: عمى النفس.....
206	النهيم اللامحدود: النفس كصورة من صور الجحيم.....
210	الجهاء: تعلق النفس بالصيت والشهرة.....
214	الاختيار: الجملُ الذي أشفقت منه الجبال.....
226	الخاتمة.....
231	الفصل الخامس.....
231	خلاصة الدراسة.....
237	A note on the translation and website.....
239	المشاركون في الكتاب.....
241	Bibliography مراجع الكتاب.....
007	الفهرس.....





كلمة المؤلف للنسخة العربية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذات يوم من القرن الثالث عشر الميلادي، تمتعت شفتنا مولانا جلال الدين الرومي، العالم الذي يعدّه معاصروه أحد أولياء الله، بالدعاء الآتي:

تعال أيها الصديق⁽¹⁾ وادخل الدار، ولو للحظة

تعال وأنعش هذه الروح التي فينا، ولو للحظة

تعال ودّع الصحاب بضحكون، ولو للحظة

تعال وأضف الجمال على لقائنا، ولو للحظة

فعسى شمسنا تكتحل بمرأى شمس الحق الساطعة وسط الظلام

عسى أن يشع نور الحب من أرجاء قونيا حتى سمرقند وبخارى،

ولو للحظة!⁽²⁾

(1) يخاطب مولانا الرومي هنا صديقه وملهمه شمس التبريزي. [المترجم].

(2) Rūmī, Jalāl al-Dīn. *Kuṭūbiyyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*. Ed. B. Furūzānfar. Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/1957-67, Ghazal 2905.

يعد التاريخ شاهداً على قبول دعوة الرومي، فعلى امتداد سبعة قرون، لا يزال صدى كلماته يتردد في مختلف مواطن الحضارة الإسلامية من البلقان حتى البنغال. لقد أطمعت هذه الشجرة، المثمرة والوارفة الظلال في حديقة الإسلام، الأجيال تلو الأجيال من المسلمين وهدتهم. فقد تكون أنت من ذوي التوجه العقلي الذي يتعاطى مع العالم من منظور العقل بشكل أساسي، وأنت بحاجة للعثور على أجوبة لأعمق الأسئلة اللاهوتية والميتافيزيقية. أو ربما شعر قلبك بعطش أو لهفة أو اشتياق لأمر ما لا يمكنك حتى أن تصفه. ومهما تكن طبيعة مزاجك، فلدى الرومي شيء يقدمه لك.

لهذا لن يكون صعباً إدراك الحقيقة المدهشة التي تفيد أن أحد أكثر الشعراء شهرة ومحببة في الولايات المتحدة الأمريكية في وقتنا الحاضر هو عارفٌ وعالمٌ مسلمٌ عاش في القرن الثالث عشر الميلادي. ولأنّ ترجمات أعمال الرومي للغات الأوروبية تسبب أحياناً في غموض العلاقة العميقة بين الرومي والقرآن، كان هدف دراستي لتلك العلاقة هو سدُّ هذه الفجوة، من بين أهداف أخرى، حيث أردتُ كذلك تبيان أن الحبَّ والجمال والرحمة التي يتسم بها شعر الرومي وتعاليمه، وهي المواصفات التي جعلته محبوباً في جميع أنحاء العالم إلى هذا الحد، نابعة من أصول قرآنية.

يسعدني كذلك أن أنتهز هذه الفرصة لأقدم شكري للدكتور علي السعيدني على ترجمته الرائعة لهذا العمل. ومن دواعي سروري أن تمكنت من التعرفُ عليه وأصبحنا صديقين حيث كان يوجه لي بعض الأسئلة خلال وضعه اللمسات الأخيرة للترجمة. لقد أتبع في ترجمته المعنى المراد بدقة ولم يلجأ لأية كلمات لا ضرورة لها. وحين استلمت المسودة الأولى للترجمة، شعرتُ بالحماس حين وجدت أن الدكتور السعيدني قد أدرك لباب تعاليم الرومي المتعلقة بالقرآن وفهم بيت القصيد في دراستي هذه. لقد تجلّى ذلك عبر الاقتباس الذي اختار أن يجعله فاتحة لبداية الترجمة: «إن موسى وفرعون في وجودك، وينبغي أن تبحث عن هذين الخصمين في داخلك».

لهذا ليس بوسعى سوى أن أعبر له عن خالص الامتنان.

ولا يفوتني أن أبين حجم سعادتي ورضاي بظهور ترجمة هذا العمل المتواضع باللغة العربية، مع خالص شكري للدكتور خالد محمد عبده لدعمه ورعايته لهذه الترجمة التي تعتبر إضافة أخرى للعديد من الأعمال المتعلقة بالإسلام والتصوف التي جعلها في متناول القراء الناطقين بالعربية. لقد لعب موقع «طواسين» الذي يديره الدكتور خالد دوراً رائعاً في توفير المصادر التي تعنى بدراسة التصوف، خصوصاً ترجمات أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

أمّا أنت، عزيزي القارئ، فعسى أن تفتح كلمات الرومي لك أبواباً جديدة لفهم الحكمة الكامنة في كلمات القرآن الكريم. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

عامر لطيف

بيتتي، فيرمونت

الولايات المتحدة الأمريكية



حدائق إلهية تفتح

حديث الرومي وشمس تبريزي عن القرآن

بقلم: خالد محمد عبده

ماذا يوجد في القرآن؟ وماذا يوجد في المثنوي؟! ما الذي يجعلنا اليوم نبحث عما قدّمه الرومي من قراءات وما التقطه من إشارات بعد تدبره للقرآن؟ هل قدّم الرومي شيئاً جديداً للمسلم عن القرآن الكريم؟ هل كان خطابه موجّهاً للمسلمين في عصره فحسب؟ هل للإنسان الصوفي نظرة خاصة للنصوص المقدسة تختلف عن غيره؟ هل صحيح أنّ الصوفي يهتم بالإشارة والذوق ولا يلتفت للمعنى الظاهري للنصوص الدينية؟ هل نحن بصدد تفسير صوفي مكتمل لآيات القرآن حينما نتحدث عن الرومي والقرآن؟ هل استفاد الرومي من التفاسير الصوفية التي طالعها عند كتابته أو إملأته للمثنوي؟ هل كانت لديه رؤية خاصة للقرآن وعلومه؟

أسئلة كثيرة تواجهنا عندما نفكر في قراءة كتاب عن الرومي والقرآن، وعند مطالعتنا للمثنوي الذي لم تخلُ صفحة من دفاتره الستة الضخمة من ذكر آية قرآنية أو اقتباس لمعنى قرآني أو الإشارة إلى قصة من القصص التي اهتم بها القرآن، مما يجعل استبعاد الأثر القرآني على الرومي وكتابات أمر لا يمكن قبوله أو أخذه بعين الاعتبار، وهو ما حدث كثيراً عند تقديم الرومي في بيئات خارج المحيط الإسلامي، وأعجب بها كثير من المسلمين! فرأينا بعض من قدّم الرومي للجمهور الغربي ركّز على كونه شاعراً عاشقاً يهيم في الكون وينطق بالشعر دون أن نرى فيه

ملاحم الصوفي الذي خالط القرآن لحمه ودمه وأضحى من الصعب أن نفصل بين ما تركه من آثار وما استمد منه من مصادر وعلى رأسها القرآن.

يسر الله القرآن للذكر وناشد المؤمنين لمطالعة وتدبره، وعدّ غير واحد من العلماء والباحثين فعل التيسير وجهًا من وجوه إعجاز القرآن، فكلّ مطالع للقرآن يستطيع أن يفهمه على وجه من الوجوه ويمكنه أن يلتقط دُرّة من درره ويتابع درسًا من دروسه. واشترط كثير من العلماء شروطًا لتفسير القرآن أو تأويله حتى لا يتحوّل النصّ المقدّس إلى لعبة في يد من لا يحسن فهمه فيضرب نفسه وبالآخرين! لكنّ لعالم التصوف والذوق استعدادات أخرى. ففي طريق الحقّ كلّ آية من آيات القرآن هي خطاب ورسالة عشق بالنسبة للصوفيّة - كما يقول شمس تبريزي - إنهم يعرفون القرآن وكيف يعرض جماله ويكشفه لهم.

ينصّت الصوفي لاسم كلّ شيء من العالم، ويستمع لسرّ رمز «عَلَمُ الأسماء». اسم كلّ شيء بالنسبة للصوفي هو ظاهره، واسم كلّ شيء بالنسبة للمخالق هو سرّه. كان اسم جذع الشجرة عند موسى عصا، وكان اسمه عند المخالق حيّة!

إنّ معاني القرآن عند مولانا جلال الدين الرومي تُلمس من القرآن وحده، ومن شخصٍ أضرم النار في هوسه وهواه، وصار قربانًا للقرآن، مزدريًا لنفسه، حتّى تصير عين روحه قرآنًا! ومن هنا قدّم الرومي فهمًا للقرآن ومطالبه جعل من مادة الكتاب العزيز مجموعة أصول تحكم الأشياء جميعًا على نحو يرسّخ في المنظومة العقلية للإنسان منطقًا صائبًا يهيئ للإنسان يتجاوز القشور إلى اللباب، ويعدل عن الأعراض إلى الجواهر، ويتقل من الصور التي تحبسه في أفكار سطحية إلى المعنى الكامن فيها والذي يبلّغه حياة حقيقة! فهناك قوم يقرأون آية الكرسي على رأس المريض، وقوم يكونون هم آية الكرسي.

وقد استفاد الرومي من نصائح شمس تبريزي للتعامل مع القرآن، ففي اعتقاد

شمس أنّه يجب على الناس أن يتمكّنوا من تجاوز المعاني الظاهرية للقرآن، وأن يدركوا عمقها، ويرى أنّ المعنى الظاهري للقرآن والحديث النبوي متعلق بمرحلة الطفولة البشرية، وهو مؤمن بأنّ الإنسان عندما يصل إلى الكمال يفهم أنّ حضرة الحق ورسوله العظيم أعلى من تلك الأشياء التي تصورناها. ويُروى عنه في كتاب المقالات أنّه قال: «الشخص الذي تكون عقيدته أنّ القرآن كلام الله وأنّ الحديث كلام محمد أيّ أمل يكون له؟ هكذا هو علمه، وسيبقى في هذا المضيق، إنّ عالم الحق واسع، والبسط اللانهائي عظيم... وهو يبقى هنا، لأنّ للقرآن ظهراً وبطناً (ولبطنه بطن) إلى سبعة أبطن. والعلماء يعلمون الظهر، والأولياء البطن، والأنبياء بطن البطن، وتلك الدرجة الرابعة لا يعلمها إلا الله» [شمس تبريزي، المقالات 1385، ج 2: 130]. «ليس هناك ما هو أعلى من القرآن، وليس هناك ما هو أعلى من كلام الله، ولكنّ هذا القرآن الذي ذكره للعوام من أجل الأمر والنهي وبيان الطريق له مذاق، وذلك الذي يقوله للخواص له مذاق آخر». [شمس تبريزي، المقالات، 1385، ج 1: 184]. وبناء على هذا فإنّ طلاب الحقيقة يتحركون باتجاه باطن القرآن وعمقه: «لا بد الآن من الطلب، لأنّ للقرآن ظهراً وبطناً، هذا هو البطن، لم أترك ببطن البطن، ولو أمرته غداً، وتححرر، كان ذلك أفضل».

ويعتقد شمس أنّ خواص الحضرة الإلهية هم الواقفون على بطون القرآن وأساره: «لا عجب أن تنأى العلوم، فُربّ نال للقرآن⁽¹⁾. عبّر عن هذا التالي بلفظ «فُربّ»، وليس هذا على العموم، فيبقى هناك نال آخر، وهو من أهل القرآن وأهل الله وخاصته، وهو الواقف على المعاني السبعة. فللقرآن ظهر وبطن، ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن، ولا ينبغي لهذه السبعة أن تكون على ما هو مرسوم ومعهود للخلق،

(1) الإشارة إلى حديث منسوب للنبي ﷺ: «فُربّ نال للقرآن والقرآن بلغته» ذكره الغزالي في الإحياء (324 / 1).

فيعلم ما هو غير هذه وما وراءها، ويصير ذلك في معاملته، يعلم السبعة ويعلم مائة ألف، مما يطلبه ومما هو خاص بالحق، وهو فوق هذه المرتبة وذلك الأخص، ولم يرد لهم ذكر في القرآن إلا بالإشارة، وليس لهم أي تعلق بـ«رب تال القرآن» فليسوا من هذا القسم ولا من ذلك، فهم أهل الله وخاصته. [شمس تبريزي، المقالات، ج 2: 174].

وفي زاي شمس أن القرآن مشتمل على مفاهيم العالم وحقائقه، وإذا تمسك الإنسان بحبل القرآن سيحصل الكثير من العلوم والمعارف، وسينجو من التشتت والحيرة، يقول في ذلك: «يعتني قومٌ بالسجع في الكلام، فيقولون: إنه كله سجع، ويقول قوم: إنه كله شعر، ويقول قوم: إنه كله نثر، وكل واحد من هذه الأقوال يمثل جزءاً، وكلام الله كلٌّ. فاطرق باب الكل حتى تكون أنت كل هذه الأجزاء، وزيادة. ولا تطرق باب الجزء حتى لا يضيع الكل». ثم يشرح هذه الفكرة بتمثيل بديع، قائلاً: «ظهرت شجرة في منزل شخص، وارتفعت، فلا بد من تهذيب الشجرة كلها حتى تكون كل أغصانها هي، وينمو جسمها، أما إذا تمدد غصن فإن الباقي سيضيع، ويكون الخطر في أن يتفصل هذا الغصن، وبهذا يهجر ذلك الجذر ويهجر نفسه كذلك» [شمس تبريزي، المقالات، 1385، ج 1: 173].

ويحسن بنا أن نذكر نموذجاً لتفسير شمس تبريزي للقرآن، فعند قراءته لسورة الضحى، وتحديدًا قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ (٧). علق شمس قائلاً: «ما معنى هذه الآية: ﴿وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَىٰ﴾ (٧)؟ وجدك الله ضالًّا فهداك. هكذا قال المفسرون. الكل قال هذا. من الذي أضله حتى وجده؟ مثل راع ضيع عجله البارحة ويسرع في هذا الاتجاه وذلك الاتجاه حتى يجده؟ لا شك أنها ووجد محمد نفسه ضالًّا، أي وجد نفسه ضالًّا فهدى، وإنما لم يؤنث لأن الصيغة تعود إلى معنى النفس وهو الذات والوجود»

ويضيف شمس في موضع آخر: «ووجد نفسك نفسك، حتى لا يقول إن النبي ضالٌّ، ولا ينسب لله التضليل والهداية ولا يتحير من الأقوال المختلفة، وعلى الرغم من أن المعنى ظاهر انكشف منها مائة ألف ألف سر» [شمس تبريزي، المقالات، ج2: 97].

ليس في كتب التفاسير تفسير مشابه لتفسير شمس، وكذلك تفسير الرومي، ذلك أن كل تفسير نشأه في حداائقهما هو تجربة ذوقية لعيشهما مع القرآن، ينشر كل منهما ما ذاقه من معنى، ورغم استفادة الرومي من دروس شمس وعشقه له لا يكرر أقواله، فحينما نبحت عن تأويل الرومي لنفس السورة القرآنية سنجد تعليقه عليها مختلفاً عما ذكره شمس: «أقسم الله بالضحى، عبارة عن ضمير المصطفى، وذلك لأنّ الضحى فيض من نوره، وإلا فمن الخطأ القسم بالفاني! وكيف يليق الفناء بقول الله تعالى؟! لقد أثر عن الخليل إبراهيم قوله: ﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ فكيف يريد الله تعالى القسم بالفاني؟ وقوله تعالى: «والليل» إشارة إلى ستره وإلى الجسد الترابي المحيط بالروح، والذي يجعل الروح مسجوناً. فحينما أشرقت شمس من ذلك الفلك قالت لليل الجسد: ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَى﴾ ٢».

جذبت هذه النصوص وغيرها أنظار الكثيرين للتعرف على ما عند الرومي وماذا يوجد في حداائقه الغناء وكيف نطق بكل هذه الأشعار عن معشوقه وكيف تدبر آياته؟ ومن هؤلاء الدكتور علي السعيد، الذي أحسبه محباً صادقاً المحبة، متلهفاً على كل ما يمت بصلة لهذا العالم، فحينما عرفني به أخي الأكرم الدكتور علاء حميد وجدته متعطشاً لقراءة مولانا جلال الدين الرومي ومريداً لنشر معارفه بين القراء العرب، ففي حداائقه ما لم يجده في أماكن أخرى كان قد مرّ بها السعيد في سيره الروحي، وقد وقع اختياره على نقل أطروحة علمية كتبها باحث قدير عن رؤية مولانا للقرآن الكريم وتفسيره الصوفي، وليس غريباً أن يفاجئ القارئ انتقال الدكتور عامر لطيف من الاهتمام بالفيزياء إلى الاهتمام بالتصوف ودروس

مولانا جلال الدين الرومي، فقد قرأ القرآن مع الرومي ووجد في تعاليم مولانا ما يحسن بنا الانتفاع به في وقتنا الراهن. وعبر تواصل ومناقشة وقراءة لمدة عام كانت هذه الثمرة العربية المشتركة الذي زرع بذورها عامر لطيف ونقلها لنا علي السعيد، لتفتح لنا بابًا جديدًا نطلّ من خلاله على حديقة الصوفي العظيم فنقبس منها ما ينفعنا ويسقي أرواحنا، فالشكر لهما على هذه الثمرة النافعة، وأرجو أن تجد أرواحها التي تبحث عنها.

خالد محمد عبده

إشبيلية

21 - أبريل - 2020



مقدمة المترجم

«كن في الحب كالشمس،

كن في الصداقة والأخوة كالنهر،

كن في ستر العيوب كالليل،

كن في التواضع كالتراب،

كن في الغضب كالغيث،

وإيّا كنت من الخلائق

إما أن تبدو كما أنت،

وإما أن تكون كما تبدو».

(مولانا جلال الدين الرومي)

كثيرون هم الذين يكتبون وأكثر منهم الذين يتكلمون، غير أن من بين هؤلاء وأولئك نفرٌ قليلون ممن تنوهج حروفهم وكلماتهم بنور الله وتألّق بجماله وجلاله. هذا النمطُ النادرُ من الناسِ وحدهم من يمنحون الحياةَ معنىً جديداً ويُضفون عليها طعماً فريداً ولوناً مميزاً ورائحةً مختلفةً. كلماتهم وحروفهم ليست مما يُلهب المشاعر ويثير الأحاسيس فحسب، وليست مما يُدهش عقل المرء ويثير فضوله

ويدفعه لمراجعة الكثير من قناعاته ومتبنياته وتجاربه الشخصية ونظراته للكون وللناس من حوله فقط، بل هي فوق كل ذلك من النوع الذي يخالط القلب ويلهب الروح ويلهم الفكر وينفخ في كيان المرء وجوداً جديداً حتى يكاد يحيله خلقاً آخر تماماً.

هكذا كان أثر مولانا جلال الدين الرومي في نفسي، وهكذا بدأت حكايتي معه، رغم أن اكتشافي له تأخر كثيراً مع شديد الأسف، لسببين مهمين في قناعاتي: أولهما أنني اعتدت على النظر للتصوف الإسلامي من خلال ممارسات التصوف الطُرقي⁽¹⁾ الشائع في بلداننا، والذي عرفت لاحقاً أنه في معظم حالاته وتمظهراته لا يعبر عن التصوف إلا كما تعبر وردة اصطناعية عن وردة حقيقية، هذا إن لم يكن في كثير من الأحيان نقيضاً للتصوف وصورة مشوهة له. والسبب الثاني هو غياب الاهتمام، عن قصد أو غير قصد، بتراث الرومي الفكري والأدبي في معظم دول عالَمنا العربي، وفي العراق خصوصاً، وعلى شتى الأصعدة كصعيد الثقافة والإعلام والطباعة والنشر والدراسات الأكاديمية وغيرها من الفعاليات. يقول أحد الأكاديميين العرب بهذا الشأن: «إن جلال الدين الرومي شاعرٌ عالمٌ لم يدرس في أوروبا أبداً، ودرس العلوم الدينية الإسلامية التقليدية العادية، لكنه لم يكن عادياً ولا تقليدياً بالمرّة، لأنّه عارفٌ بالله، أخذ الدين من باب الرحمة والحب، فتعرّف على الله حقيقةً وأنتج خطاباً لا يزال إلى اليوم خطاباً كونياً عالمياً تبقي عليه جميع الديانات والطوائف من يهود ونصارى وبوذيين وهندوس، وللأسف هناك قلة من

(1) أي: تصوف الطرق الصوفية الذي غالباً ما يكون مصحوباً بطقوس وممارسات بعيدة عن روح التصوف كونها تركز على ما يعرف بالكرامات التي تبالغ في تبجيل ذات صاحب الكرامة إلى درجة تصل حد الخرافة أحياناً، بينما يقوم التصوف في جوهره على فناء الذات في الله من خلال موتها قبل الموت، أي: القضاء على كل مظاهر الأنا الدنيا فيها.

العرب من تدرك أهمية أفكار جلال الدين الرومي⁽¹⁾.

بدأت حكايتي مع الرومي بظهور رواية قواعد العشق الأربعون للروائية التركية الكبيرة إليف شافاك التي استحوذت على اهتمامي وشغفي سواء بأصلها في اللغة الإنجليزية أو بترجمتها العربية التي أبدع فيها المترجم خالد الجبيلي أيما إبداع. ومنذ قراءتي للرواية المذكورة أصبحت مسكوناً بروح الرومي العظيم، باحثاً عن كل ما يمتُّ له بصلة، مأخوذاً بعالمه الذي لا يعرف الحدود ولا يعبأ بالمسميات والانتماءات الضيقة، بل وجدته بسعة الكون ورحابة الوجود وراثته. كذلك ازداد اهتمامي وشغفي بالرومي بعد قراءتي لمؤلفات المعلم الروحي الأمريكي د. وين داير⁽²⁾ «Wayne Dyer» وسماعي لمعظم محاضراته التي كان يكثر فيها الحديث عن الرومي ويؤكد أنه لا ينال إلاً وأحد دواوين الرومي تحت وسادته. لقد جعلني هذا المعلم الروحي العظيم والموسوعي الكبير أتعرف على عظمة الرومي وتأثيره في الغرب وفي أمريكا خصوصاً وأن أعماله هي الأكثر مبيعاً في تلك البلاد، بل لعله الظاهرة الأبرز في عالم التصوف هناك.

وكلما قرأت الرومي وقرأت عنه كلما ازددت يقيناً بحجم الخطيئة التي كانت ولا تزال تُرتكب بحقه في عالمنا العربي الذي لم تُنقل أعمال الرومي فيه للعربية إلاً في وقت متأخر من القرن الماضي، وفي مصر والمغرب فقط!! في حين يتصدى لترجمتها المستشرقون الأوروبيون المتصلعون في لغة الشرق وثقافته والذين كرسوا أعماراً بكاملها لدراسة الرومي ونقل تراثه الغني لثقافاتهم المتنوعة.

(1) جريدة أخبار الخليج البحرينية، العدد: 14126 - الجمعة 25 نوفمبر 2016.

(2) وين ولتر داير (بالإنجليزية: Wayne Dyer) (مواليد 10 مايو 1940 في دترويت في ميشغان) هو مؤلف أمريكي ومحاضر مشهور ومعلم روحي كبير. ظهر له في عام 1976 كتاب «مواطن الضعف فيك» بيع منه أكثر من 30 مليون نسخة وهو أحد أحسن الكتب التي عرفها التاريخ البشري. (Wikipedia. org).

ومن بين أولئك الشاعر الألماني فردريش روبرت الذي ترجم المثنوي للألمانية كاملاً عام 1820م⁽¹⁾ وكان يقول عن مولانا الرومي: «أين ذلك النجم الذي هبط على الأرض وإليّ وصل نوره، أين مولانا جلال الدين، أعظم العارفين وأقدس المقدسين في كل الأمم»⁽²⁾. يأتي بعد ذلك المستشرق نيكلسون ليقيضي من عمره ثلاثين عاماً بين تدريس المثنوي وترجمته ويصف الرومي بأنه أعظم شعراء الصوفية على الإطلاق ويرى فيه «صورة شاملة للوجود بأكمله منطلقة أماناً خلال الزمن، مستمرة إلى الأبد. وما مست يده شيئاً إلا كشفت حقيقة جوهره»⁽³⁾. ثم واصل أربري، تلميذ نيكلسون، مشوار أستاذه فترجم ديوان الرومي «فيه ما فيه» وغيره من أعمال الرومي للغة نفسها. كذلك قدمت الألمانية ماري شمبل،⁽⁴⁾ التي تعدّ مرجعاً مهماً لدراسة الرومي، العديد من الترجمات والمؤلفات والأبحاث القيمة عن الرومي، وتعدّ أبحاثها وترجماتها من بين أهم الأعمال التي تزخر بها مكتبات الغرب والشرق على حد سواء. من جهة أخرى، كَرَسَتِ العالمية الفرنسية إيفا ميروفيتش حياتها كلها للرومي واعتنقت الإسلام عبر بوابة الرومي، وترجمت معظم أعماله إلى الفرنسية⁽⁵⁾، وهذا غيُصُّ من فيض فيما يتعلق بجهود المستشرقين المرتبطة بتراث مولانا جلال الدين الرومي⁽⁶⁾.

(1) فرانكلين د. لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً، ترجمه إلى العربية وراجع أصوله الفارسية الدكتور عيسى علي العاكوب، 2011، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

(2) جريدة أخبار الخليج البحرينية، العدد: 14126 - الجمعة 25 نوفمبر 2016.

(3) مقدمة الدكتور محمد عبد السلام كفاي لترجمة الجزء الأول من المثنوي، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، 1966، ص 43.

(4) خالد محمد عبده، مولانا جلال الدين الرومي، 2017، بيروت: كثر ناشرون.

(5) عائشة موماد، رباعيات مولانا جلال الدين الرومي، 2017، بيروت: كثر ناشرون.

(6) للاطلاع على المزيد، ينظر فرانكلين د. لويس، الرومي ماضياً وحاضراً، شرقاً وغرباً، ترجمه إلى العربية وراجع أصوله الفارسية الدكتور عيسى علي العاكوب، 2011، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

لقد اعتدتُ أن أردد على مسامع طلبتي، الذين أدرُسُهم اللغة والأدب الإنجليزي لعدة سنين، أن من بين عمالقة الأدب والفن من يبلغ من السمو والعظمة والإبداع حداً لا يمكن تفسيره إلا بالقول أن كلمات الله تتجلى في أقوالهم. وكثيراً ما كنت أردد تلك العبارة من باب الانبهار والإعجاب الكبير ببعض النصوص الإبداعية ذات المستوى الرفيع، حتى تعرفتُ على الرومي وبدأتُ أذوق روائعه حينها آمنتُ إيماناً لا يخالطه شك بما كنتُ أقوله لطلبتي، كذلك عثرتُ على إحدى قواعد الرومي الأربعين التي تؤكد ما ادّعيته إذ تقول: «إنَّ المعلمين الحقيقيين شفافون كالبلور، يعبر نور الله من خلالهم»⁽¹⁾. وهكذا وجدت الرومي إذ تنساب كلماته في وجدان من يحسن قراءتها وتذوقها كانسياب الوحي الذي من سماته القداسة والإعجاز والخطاب الكوني الذي يجمع الأزمنة والأمكنة في سطر واحد. حتى غالى بعضهم في كلامه إلى حد أن يقول صوفي كبير كعبد الرحمن جامي عن الرومي: «إنَّه «لم يكن نبياً لكنه أوتي كتاباً» واصفاً ديوانه المثنوي بـ «القرآن بالفارسية»⁽²⁾. وفي هذا السياق يقول الدكتور عيسى علي العاكوب: «ينتمي الرومي إلى ذلك الصنف الممتاز من البشر الذي يشمل قافلة الرسل والأنبياء والصالحين والأولياء، هذا الصنف الذي لم ير إلا الله، فحقق معنى (لا إله إلا الله). وإذا كان هذا الصنف صنفًا خاصًا من الخلق، فقد جعل الحق سبحانه كلامهم صنفًا خاصًا من الكلام»⁽³⁾.

لقد وجدتُ التصوُّف عند الرومي تجربة إنسانية ثرية عابرة للأديان والقوميات

(1) إليف شافاك، قواعد العشق الأربعون، 132، ترجمة خالد الجبيلي، 2012، لندن: طوى للطباعة والنشر والإعلام.

(2) انظر مقدمة الأستاذ عيسى علي العاكوب لترجمة ديوان «فيه ما فيه»، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 10.

والأعراق معبرة عن حاجة الإنسان للتفاعل مع المطلق بأعلى درجات النقاء والفهم والإحساس الذي يصل حداً يصبح الصوفي فيه جزءاً من الحق بل يصبح هو الحق نفسه، كما قال الحلاج الكبير في كلمته الشهيرة: «أنا الحق». التصوف لدى الرومي ثورة ضد التفسير الأحادي المغلق للنصوص الدينية عبر التركيز على ظواهر الألفاظ دون الغوص في دلالاتها الباطنية وتجلياتها التي يستلهمها المتصوفة عبر سلم العرفان الذي يعرجون من خلاله كما عرج الأنبياء إلى ربهم. يتمحور التصوف لدى الرومي، كما هو الحال لدى المتصوفة الكبار، حول الرؤية الجمالية للعالم إذ تتحول فيه العلاقة بالله وبالوجود من علاقة قائمة على الضرورة والوظيفة إلى علاقة قائمة على الجمال. لهذا يجد الباحث أن الكثير من الفنون في الشرق والغرب قد تدفقت من أعمال المتصوفة الكبار، خصوصاً أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

وفي رحلة بحثي في عالم التصوف أرشدني صديق إلى موقع «طواسين» المتخصص في هذا المجال، الأمر الذي قادني للتعرف على مدير ذلك الموقع الصديق الدكتور خالد محمد عبده من مصر، وهو باحث مرموق ومتخصص ضليع في التصوف. لقد كان للدكتور خالد محمد عبده فضل كبير في تزويدي بالنصائح وبالمصادر المهمة عن مولانا جلال الدين الرومي وعن المساحات التي تحتاج للدراسة والترجمة في عالم التصوف الواسع والجميل. وكانت الثمرة الأولى لتلك الرحلة: هذه الترجمة العربية لكتاب «الرومي والقرآن» للباحث الدكتور عامر لطيف⁽¹⁾. وتنبع أهمية هذا الكتاب من كونه يتناول موضوعاً من البحوث التي تفتقر إليها المكتبة العربية، إذ لم يُعرف عن الرومي أنه مفسر للقرآن، فلم يكن له تفسير بالمعنى المتعارف عليه للتفسير. وقد تناولت هذه الدراسة طريقة

(1) باحث أمريكي مسلم من أصل باكستاني وهو متخصص في التصوف الإسلامي.

وأسلوب مولانا جلال الدين الرومي في تفسير القرآن عبر أعماله الأدبية المعروفة، خصوصاً ديوانه «المنثوي» و«فيه ما فيه». وكان موضوع الدراسة قصة موسى وفرعون في القرآن، علماً أن الرومي يتناول الكثير من قصص القرآن في أعماله المذكورة.

وأود الإشارة هنا إلى نقطتين هامتين تتعلقان بهذه الترجمة، خصوصاً ترجمة نصوص الرومي المقتبسة من ديوانه «المنثوي» أو «فيه ما فيه». النقطة الأولى أن تلك النصوص التي نقلتها إلى العربية من الإنجليزية كانت مترجمة بدورها عن الفارسية. ولما كنتُ لا أتقن الفارسية التي كتب الرومي بها أشعاره بالأصل، عمدتُ لمراجعة ترجماتها العربية التي اعتمدت الأصل الفارسي كي تكون ترجمتي أكثر دقةً وأمانةً. واعتمدتُ في ذلك على ترجمتين مهمتين ومعروفين في عالمنا العربي هما ترجمة المنثوي⁽¹⁾ لإبراهيم الدسوقي شتا وترجمة «فيه ما فيه»⁽²⁾ للدكتور عيسى علي العاكوب. وكثيراً ما كنتُ أعتد واحدة من تينك الترجمتين أو كليهما في نقل الشواهد من أشعار الرومي تحريكاً للأمانة وللدقة. لقد كنت أترجم من الإنجليزية، ثم أقارن ترجمتي بالترجمتين المذكورتين أعلاه من الفارسية، بعدها أقرر إن كنتُ أستبقي ترجمتي أم أعدلها أم أحتفظ بترجمة من سبقني، وهذا الأمر يتعلق بالاقتباسات من أشعار الرومي فقط. أما النقطة الثانية فتعلق بالأحاديث النبوية الواردة في النص الأصل، والتي لم يذكر المؤلف مصادرها الأصلية من كتب الحديث، الأمر الذي دعاني إلى تخريبها تخريباً أولياً من كتب الحديث المعتمدة لدى المسلمين. أمّا بعض الأحاديث التي لم أجدها في المصادر المتاحة

(1) جلال الدين الرومي، المنثوي، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

(2) الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة وتقديم الدكتور عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر.

فقد أشرتُ إليها في موضعها من الكتاب.

وفي الختام لا بدّ لي من التعبير عن خالص شكري وامتناني للصديق الدكتور خالد محمد عبده الذي كان له الدور الرئيس في وضع قدمي على الطريق الذي يقودُ من يريد الوصول لعالم الرومي، وكان له الفضل في مراجعة هذا العمل والمساعدة في نشره. وليس لي كذلك سوى التعبير عن خالص امتناني لأستاذي الكبير عبد العظيم علي والأخ الدكتور بلال الجوادي اللذين تكفلا بمراجعة الترجمة من الناحية اللغوية وبذلا في سبيل ذلك جهداً مميّزاً ومشكوراً. كذلك لا أنسى الصديق الدكتور عامر لطيف مؤلف هذا العمل لما أبداه من تعاون منقطع النظير في الردّ على أسئلتِي المتعلقة بالترجمة، كذلك لا يفوتني أن أذكر الصديق الجميل الدكتور علاء حميد الذي عرّفني بالدكتور خالد محمد عبده وبموقع «طواسين» الغني عن التعريف، الأمر الذي فتح لي بوّابة واسعة على عالم التصوّف الذي كنتُ ولا زلتُ ثملاً بخمرته المقدسة التي، من بين كل خمور الدنيا، تزيدك صحوةً وبصيرةً ورقةً واتزاناً. أدعو الله أن يكون هذا العمل مقدمة للمزيد من الترجمات التي تضيف للقرّاء المهتمين بالتراث الصوفي في عالمنا العربي مادةً جديدة وجديرة بالاهتمام، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

علي حمود السعيد

بغداد - العراق

23 - أبريل - 2020



تمهيد

تتناول هذه الدراسة قراءة جلال الدين الرومي (ت 1273م) التأويلية للقرآن وتتمحور حول تفسيراته لشخصية فرعون في القرآن. ورغم أنَّ الرومي لم يؤلف تفسيراً للقرآن بالمعنى المتعارف عليه للتفسير، أي تفسير القرآن آية بعد آية وبشكل متواصل حتى النهاية، إلا أنَّ طائفة مهمة من المقاطع في شعره مكرسة بشكل واضح لتفسير القرآن. وتبين هذه الدراسة أنَّ الكتابات الشعرية، كأعمال الرومي، تستحق مكانة مرموقة في حقل دراسات التفسير القرآني. ويقدم الفصل الأول من هذه الدراسة نظرة عامة عن قراءة الرومي التأويلية للقرآن. ويكشف هذا الفصل النقاب عن أنَّه بينما يفترض الرومي تعدد طبقات المعنى في النص القرآني، لكنَّه يُقدِّم تفسيراته لآيات القرآن من خلال التمييز الثنائي بين المعنى الظاهري والمعنى الباطني. ومع ذلك، لا تُعتبر تفسيراته التأويلية ثنائية البعد، حيث يكتنف لديه المعنى الباطني للآية معناها الظاهري. ويبين هذا الفصل كذلك أنَّ القرآن يترأى للرومي وجوداً حيّاً يتجاوب مع حالة قرائه. ويعتمد تجلّي المعاني خلال القراءة على الدرجة التي يغيّر بها القراء أنفسهم عبر اتباع تعاليم القرآن، إذ يعتبر الرومي القرآن نصّاً يستكنه (يقرأ) قراءه.

أمَّا الفصل الثاني فيتناول وصف فرعون في القرآن مبيِّناً أنَّ ذلك الوصف قائم بالأساس على الجانب النفسي مولباً تركيزه على كشف الدوافع الكامنة

وراء أفعال فرعون. وبما أنَّ القصص القرآني يُظهر التعاطف مع فرعون والنفور من تكبره وطغيانه في الوقت ذاته، فهو دعوة لقراءته أن ينتبهوا لحضور الطباع البشرية المشابهة لطباع فرعون في نفوسهم. ويستعرض الفصل الثالث تفسيرات الرومي لشخصية فرعون، حيث يفسّر الرومي قصة موسى وفرعون من خلال إعادة السرد الإبداعي معتبراً فرعون رمزاً للأنا المتضخمة، كونه يعكس صفات التكبر وجحود الحق والخداع والجشع اللامحدود للسلطة والتعلق بالاسم والشهرة. ويرى الرومي أنَّ هذه الصفات معيبة وعلى السالكين التخلي عنها في سبيل سعيهم للتوحد مع الله. ويرى الرومي أنَّ القصص القرآني هو الوصف الدقيق لحالة النفس الإنسانية في كل لحظة. وينطلق الرومي في تفسيره للقرآن من رغبته في توجيه قرائه وهدايتهم من خلال ربطه بين القصص القرآني ببعدها الكوني الواسع وبين حركية النفس الإنسانية في مداها المحدود.

وفي الختام، تبين هذه الدراسة أنَّ فعل قراءة النص المقدس وفهمه بالنسبة للرومي لا ينفصل البتّة عن قراءة الفرد لنفسه وفهمها. ويمكن تسمية قراءة الرومي التأويلية للنص المقدس بالقراءة المركزية التوحيدية حيث يبدو علم الكون والنفس، المعنى الظاهري والباطني وجهان لعملة واحدة.



الفصل الأول

مقدمة

حوار بين جبرائيل وإبليس (الشیطان)

- جبرائيل: يا صديقي السابق، كيف حال دنيا اللون والعطر؟
- إبليس: حالهما الاحترق والذوبان، الألم والمعاناة، الطلب والاشتياق.
- جبرائيل: إن السموات مليئة بأحدوثك في كل حين،
- ألا يمكنُ لردائك الممزق أن يخطأ من جديد؟
- إبليس: أنت لا تعرف هذا السر يا جبرائيل،
- لقد أسكروني حين حطّموا كأسِي،
- لا يمكنني التجوّل هنا الآن، لا يمكنني ذلك،
- كم يخجّم الصمت الرهيب على هذا العالم الذي يخلو من البيوت والشوارع؟
- هذا العالم الذي أوقد ناره الداخلية من وجوده اليائس،

أليس اليأس أفضل له من «لا تيأس...!» (القرآن 39: 53)⁽¹⁾

جبرائيل: لقد فقدت مكانتك الرفيعة بسبب جحودك،

أي شرفٍ يتبقى للملائكة بعين الله في هذه اللحظة!

إيليس: شجاعتي وحدها التي منحت البشر الرغبة في التعبير عن خلجاتهم،

وإغوائي هو الذي مزق أردية العقل والفهم،

إنما تكتفي أنت بالوقوف على الساحل لترى معركة الخير والشر

من كابد منا صفعات العاصفة، أنا أم أنت؟...

فإذا ظفرت، ولو لمرة واحدة، بلحظتك الفريدة مع الله، فاسأله هذا

السؤال:

«دَمٌ مَنْ منا الذي منح اللون لقصة آدم؟»،

إنني أنغرز كالشوكة في قلب الله

في حين تنفق أنت وقتك فقط في تسيحه قائلا: الله! الله! الله!⁽²⁾

تعد هذه القصيدة لمحمد إقبال (ت 1940 م) أنموذجاً عصرياً لتفسير القرآن

عبر أداة إعادة السرد الإبداعي، إذ يقدم إقبال عبر حوارٍ متخيّل بين جبرائيل وإيليس

— الذي أصبح اسمه الشيطان بعد سقوطه — رؤية للعلاقة بالله تؤسس لذاتها على

(1) يقول القرآن: ﴿قُلْ يَبَادُونَ لِلَّيْنِ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (الزمر: 53)، ينظر قوله تعالى: ﴿قَالَ وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ﴾ (الحجر: 56).

(2) ترجمها أمير لطيف عن مجموعة إقبال بالأوردو:

مادة قرآنية. وفي الوقت الذي تتلاءم فيه صورة جبرائيل التي يرسمها إقبال تماماً مع الطريقة التي يصف بها الملائكة أنفسهم في قصة خلق آدم، يعيد إقبال تصوير حالة التكبر التي أبدأها إبليس حين رفضه إطاعة أمر الله له بالسجود لآدم، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾﴾ [البقرة: 34]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَلِيقٌ بَشَرًا مِّن صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَلٍ مَّسْثُورٍ ﴿٣٥﴾ فَلَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٣٦﴾ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٧﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣٨﴾ قَالَ إِنِّي لَبِيسٌ مَّا لَكَ الْآلَافُ مَع السَّاجِدِينَ ﴿٣٩﴾ قَالَ لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَلٍ مِّنْ حَمَلٍ مَّسْثُورٍ ﴿٤٠﴾﴾ [الحجر: 28 - 33]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ ﴿١١٦﴾﴾ [طه: 116].⁽¹⁾

ومن خلال تناوله لإدراك إبليس الذاتي لجحوده، يُضفي إقبال، عبر تصويره لمواجهة مُتخيلة بين جبرائيل وإبليس، لونا جديداً لما تعود الناس أن يتعاطوا معه بمنطق الأسود والأبيض في ما يتعلق بدور الشيطان في قصة الخلق. والنتيجة المترتبة على ذلك الوصف أن إبليس يبدو الأقرب لله كون الله يوليه اهتمامه بشكل متواصل. أمّا إبليس فيجد السلوى في غيابه عن حضور الله من خلال معرفته أنه وحده الذي منح قصة الخلق بمجملها بُعداً الدرامي وحركيتها. فلو لم يكن إبليس موجوداً لن تكون ثمة حاجة لسليبي آدم وحواء أن يقاوما بواعث الغواية والإغراءات المدمرة التي يُلقِي بها إبليس في عمق نفوسهم. وفي الصورة التي يرسمها إقبال يظهر إبليس مدرّكاً تمام الإدراك لأهميته ووظيفته ضمن هذا العالم.

(1) يوجد أكثر من خطأ في ذكر أرقام السور في الأصل، لهذا تمت مراجعتها وإيراد نصوصها في المتن كي تتم الفائدة. [المترجم].

ما زلت أتذكر اللحظة التي سمعت بها هذه القصيدة للمرة الأولى حين كنتُ في سن المراهقة. لقد انفتح عالمي الذهني على مصراعيه ليستشرف طريقة جديدة لرؤية إبليس كشخصية معقدة ولها ارتباطها بالله، وليست مجرد كائن شرير بشكل مطلق⁽¹⁾. كذلك تُقدِّم هذه القصيدة إمكانيةً لرؤية إبليس كعبد لله يمارس وظيفته الأساسية فقط ليكون العالم على ما هو عليه. كيف استطاع إقبال أن يمتلك هذه الجرأة كي يضيفي مثل هذه البواعث على إبليس ويجعله أكثر معرفة من جبرائيل الأمين على الوحي؟¹⁹ والجواب، كما اكتشفته بعد عدة سنين، موجودٌ في قصة خلق آدم في القرآن. لم يخترع إقبال طريقة جديدة في النظر لإبليس، لكنّه أقام عملية ربط بين مفاسل تراث عريقٍ للعلماء المسلمين الذين فسّروا القرآن عبر أسلوب إعادة السرد الإبداعي. وتتجلى في آثار أولئك العلماء مضامين المعنى واستشرافاته من خلال أسلوب القصص والتصوير القرآني الذي تطوّر بشكل خلاق.

هذا النمط من التفسير القرآني الذي يعتمد على إعادة السرد الإبداعي أصبح له أثره البالغ، داخل الثقافة الإسلامية بنفس القدر المساوي، إن لم نقل المتجاوز، للكتابات التي تفسّر القرآن بالطريقة التقليدية. وقد تمّ تكريس هذه الدراسة للبحث عن مثل هذا النوع الإبداعي الشعري من تفسير القرآن وفي نموذج محدد، هو أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

يُعتبر جلال الدين الرومي (ت 672هـ / 1273م) أحد أكثر الأسماء شهرة في العالم الإسلامي الناطق بالفارسية⁽²⁾. وبينما كان الرومي أستاذًا للعلوم الإسلامية

(1) للاطلاع على دراسة في غاية الأهمية عن إبليس في كتابات المسلمين، ينظر:

Peter J. Awn . *Satan Tragedy and Redemption: Iblis in Sufi Psychology*.

Leiden: E. J. Brill, 1983 .

(2) أن الدراسة الأكثر عمقًا وشمولية في تناول حياة الرومي وكيفية تعاظمي الناس مع تعاليمه هي =

التقليدية كالفقه والحديث، أصبح من الذين يُحتفى بهم كمعلم رוחي ترك خلفه منجزاً هائلاً من الأعمال التي تتضمن الشعر التعليمي والقصائد الغنائية والنصوص الخطابية الوعظية والحوارات مع الطلبة والأصدقاء. وتحتوي جميع أعمال الرومي على قدر كبير من تفسير القرآن. ففي ديوان المثنوي ذي الستة مجلدات، يفسّر الرومي أحداثاً من قصة موسى وفرعون في القرآن عبر أسلوب إعادة السرد الإبداعي. لقد طوّر الرومي من خلال ذلك طريقة عرضه لشخصيات موسى وفرعون وزوجته آسيا والسحرة ووزيره هامان.

إنّ أكثر السمات تأثيراً في تصوير الرومي لتلك الشخصيات هي الأسلوب الذي جعلهم به يتكلمون، ذلك أنّه يستخدم التوصيفات المختصرة في القرآن كنقطة انطلاق لحوارات تفصيليّة تُدلي بها كل شخصية من شخصيات القصة. لم يقتصر دور الرومي على توسيع الحوار بين موسى وفرعون بشكل كبير فحسب، بل إنّّه يعتمد كذلك على عدد قليل من آيات القرآن ليخلق صورة مميزة ومثيرة للحوار بين السحرة. غير أنّ من بين أهم تلك الأمثلة ذلك الذي يُظهره فرعون المتكبر والجاحد للحق وهو يتقبل الحقيقة بالفعل ويصلي لله في خلوته. وتصبح حالة فرعون مناسبة للرومي بتأملها ويلقي من خلالها بتعاليمه المتعلقة بتعقيدات الموقف الإنساني. وتتناول هذه الدراسة قراءة الرومي التأويلية للقرآن من خلال التركيز على تفسيراته الإبداعية لشخصية فرعون كمساهمة في حقل التفسير القرآني.



القرآن وتفسيره

من الصعب التقليل من شأن تأثير القرآن وأهميته في الحضارة الإسلامية، إذ يعدُّ المسلمون القرآن كلمة الله التي ليس لها تبديل، والتي أنزلت من خلال الملك جبرائيل على النبي محمد (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) كهدى للعالمين. ويحفظ المسلمون القرآن في ذاكرتهم ويرتلونه في كل يوم خلال صلواتهم أو لمجرد أنَّ ذلك السلوك من أعمال التقوى والصلاح، تمثُّباً مع حديث النبي ﷺ القائل: «أَفْضَلُ عِبَادَةٍ أُمِّيَّةٍ، قِرَاءَةُ الْقُرْآنِ»⁽¹⁾. كذلك، يعدُّ القرآن بحد ذاته مصدر الإلهام وراء تطوُّر الفنون الإسلامية كفن التلاوة والخط. ويستخدم المسلمون تعابير من القرآن في حياتهم اليومية، إذ تصاحب تلاوة القرآن جميع الأحداث المهمة كالولادات ومناسبات الزواج والوفيات⁽²⁾. وفي دراستها لعبادات المسلم، تلخِّص

(1) William A. Graham and Navid Kermani. «Recitation and Aesthetic Reception». In : *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Ed. By Jane Dammen McAuliffe. Cambridge University Press, 2008. Pp.115-141, p.123.

مصدر الحديث: أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق الدكتور مختار أحمد الندوي - عبد العلي عبد الحميد حامد، 2003، الرياض: مكتبة الرشيد للتوزيع والنشر، ج3، حديث رقم: ١٨٦٥، ص ٣٩٦. [المترجم].

(2) لمزيد من الاطلاع على جوانب الدور الذي يلعبه القرآن في حياة المسلمين واحتفائهم بجَمالياته، ينظر

William A. Graham and Navid Kermani. «Recitation and Aesthetic Reception». In : *The Cambridge Companion to the Qur'an*, Ed. By Jane Dammen =

الباحثة كونستانس بادويك «Contance Padwick» وبأسلوب بليغ رؤية المسلم التقليدي للقرآن، حيث تقول:

لهذا يعيش الكتاب بين ظهرائي المؤمنين به مشكلاً مادة حياتهم اليومية محتلاً في وجودهم مكانة السر المقدس. وهو بالنسبة لهم ليس مجرد حروف أو كلمات، بل إنه فنن الشجرة المضيئة بنور الله... إنه الكتاب الذي ترتله الألسن وتحويه المجلدات وتحفظه الصدور⁽¹⁾.

لهذا يتلقى المسلمون القرآن ككيان حي، كلام الله الحي الذي يستمد حياته من المسلمين الذين يُجسّدونه في حياتهم الخاصة والعامة من خلال الحفظ والتلاوة والاستعمال الشعائري الطقسي وكتابات المفسرين. ومنذ فجر الإسلام كرّس العلماء المسلمون أنفسهم بجد واجتهاد لفهم القرآن ومساعدة المسلمين على فهمه. وقد كان دافعهم الأساسي وراء ذلك النشاط التفسيري هو رغبتهم في إدراك علاقة القرآن بحياة المسلمين. وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، احتفى كل جيل بالقرآن حسب وضعه الخاص، باحثاً فيه عن أجوبة للمسائل الملحة في عصره. ويمكن النظر للآيات التي استشهد بها إقبال والتي اقتبسناها في بداية هذه المقدمة كمثال لجوابه على غياب الحركة التي شعر بها لدى المسلمين الهنود في مطلع القرن العشرين. ولأنه يكتب من داخل تجربة الاستعمار في الهند، أراد إقبال أن يبين لقراءه إمكانية أن يتعلموا درساً من إبليس. فربما يكونون عباداً مثاليين لله كما كان جبرائيل، ولكن كي يكونوا بمستوى التحديات التي فرضتها الحداثة والاستعمار فهم بحاجة للمزيد من الحماس والأثقة.

ويعدّ تفسير القرآن بلا شك من بين أغنى أجناس الكتابة التي تم إنتاجها

= McAuliffe, Cambridge University Press, 2008. p.123-124..

(1) Constance E. Padwick, *Muslim Devotions*. Oxford: Oneword Publications, 1961, 1996, p.119.

داخل المجتمعات الإسلامية، حيث أُلِّفت تفاسير كبيرة جداً بدءاً بعصر الطبري (ت 310هـ/ 923م)، العالم الشهير وغزير الإنتاج، وحتى وقتنا الحاضر. ويعدُّ الطبري على نطاق واسع مبتدع هذا الجنس من الكتابة بشكله التقليدي، ويعتبر تفسيره الكبير ملخصاً قد جمع وحفظ فيه جهود المفسرين الذين سبقوه. ويصف نورمن كالدير «Norman Calder» السمات الشكلية لكتابات التفسير كحضور جزء كامل ومهم من النص القرآني موزَّع على أقسام متبوعة بتمهيد وتعليق⁽¹⁾.

وفي حين كانت اللغة العربية هي اللغة الأساسية لتلك التفاسير، خصوصاً الفترة الأولى من عصر الإسلام، فقد كُتبت التفاسير تقريباً بجميع اللغات الإسلامية، متناولة نواحي متعددة كالجانب النحوي وفقه اللغة والجانب البلاغي والقانوني واللاهوتي والفلسفي والصوفي، من بين مواضيع أخرى. لم يكن التركيز على الجوانب المذكورة حصرياً وكلُّ بشكل منفصل، بل تمَّ دمجها على نحو مشترك ضمن التفسير الواحد، اعتماداً على اهتمامات المفسر وقدراته. وفي الغرب، كان كتاب إكناز كولديزهر Ignaz Goldziher «مدارس مفسري القرآن» أول دراسة عُنيت بتقديم رؤية تتعلق بالطرائق التي فسَّر المسلمون القرآن من خلالها⁽²⁾. لقد صنَّف كولديزهر تفسير القرآن حسب الخطة التالية: المرحلة المبكرة من تفسير القرآن، تبعها التفسير الطقوسي الشعائري ثم التقليدي ثم العقائدي ثم الصوفي ومن

(1) Norman Cadler. «Tafsir from Tabari to Ibn Kathir : Problems in the Description of a Genre, illustrated with reference to the Story of Adam». In: *Approaches to the Qur'an*. Ed. by G. R. Hawting and Abdul-kader Shareef. London: Routledge, 1993. Pp.101-140, p.101.

(2) Ignaz Goldziher. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920; for a recent English translation, see Ignaz Goldziher. *Schools of Koranic Commentators*. Trans. by Wolfgang H. Behn. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2006.

ثم التفسير المذهبي. وختم كولدزير دراسته بالإشارة إلى الاتجاهات التأويلية في تفاسير القرآن الحديثة. ومنذ ظهور دراسة كولدزير لفتت دراسة التفسير وبشكل كبير الانتباه، فعمل في ذلك العديد من الباحثين كباورنك Böwering وكالدر Calder وجيلوت Gilliot ولوري Lory وميك أوليف McAuliffe وأندرو ريبين Andrew Rippin، من بين آخرين، والذين أضافوا الكثير لفهمنا لتفسير القرآن⁽¹⁾. كذلك ظهرت مختارات تتضمن نماذج مترجمة لتشكيلة متنوعة من أعمال المفسرين المسلمين⁽²⁾. لقد ساعدت هذه الدراسات في وضع خلاصة لتفسير القرآن وسلطت الضوء على كتابات بعض المفسرين الأكثر شهرة.

ورغم كل هذا العمل في حقل تفسير القرآن إلا أنه لا يزال في «مرحلة تمهيدية»⁽³⁾. وفي كتابه حول نشأة التراث التفسيري التقليدي، يبرهن وليد صالح وبشكل مقنع على هذه النقطة مبيناً عدم وجود تاريخ شامل للتفسير القرآني في آية لغة غربية حتى هذا الوقت. ويستشهد وليد صالح بالاتساع المتذبذب والمتأرجح للمطبوعات في هذا الحقل معتبراً إيّاه السبب الرئيسي لغياب مثل تلك الدراسة الشاملة. وكما جرت العادة مع معظم التفاسير التي يتم تنقيحها وتحريها والتي توجد بشكل مخطوطات لا فهارس لها، لهذا لن يكون بوسع الباحثين التأكد من أن دراسة تفسير القرآن في فترة تاريخية محددة لم تغفل نصاً تفسيرياً مهماً⁽⁴⁾.

(1) يرجى مراجعة قائمة المصادر للاطلاع على الدراسات حول القرآن التي قدّمها هؤلاء الباحثون.

(2) Helmut Gatji. *The Qur'an and its exegesis : Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Ed. and trans. By Alford T. Welch. Oxford: Oneworld Publications, 1996; Mahmoud Ayoub. *The Qur'an and its interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984.

(3) Walid A. Saleh. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition: The Qur'an Commentary of al-Tha'labi* (d.427/1035). Leiden: Brill, 2004.

(4) المصدر نفسه، ص 3.

وتأسيساً لحجته بناءً على تحليله لتفسير القرآن للثعالبي - المفسر الغزيري الإنتاج - وأحد علماء القرن الحادي عشر الهجري، يُرهن صالح على أن «معظم ما نعرفه عن الفترة الماضية بخصوص أسلوب التفسير هو معلومات قديمة وملتبسة، وفي كل الأحوال لا يوجد دليل ملموس يدعم افتراضاتنا»⁽¹⁾. ومن بين الافتراضات الأساسية التي يفندها صالح براءة في دراسته للفرضية التي تقول: إنه لأجل «الحصول على معلومات تفصيلية بشأن تاريخ التفسير في الإسلام» فليس من الضروري بل لعله من غير المطلوب التصدي لدراسة التفاسير غير المشهورة بدقة وبروئية⁽²⁾. ويؤكد صالح على الدور الأساسي والمهم في تعريف أسلوب كتابة التفسير، والذي لعبه تفسير الثعالبي وهو من التفاسير الأقل شهرة، وتدفعنا هذه النتيجة إلى إعادة النظر بالأهمية التي أولاها بعض الباحثين للأثر الذي تركه تفسير الطبري.

كذلك يُبرز صالح الدور الاجتماعي والثقافي الذي لعبته تفاسير القرآن التقليدية القديمة من خلال تبيان أن كتابة تفسير قرآني كان بمثابة طريقة للاهتمام بالتراث من جهة وكذلك تلبية لحاجات الجمهور في هذا المجال. لقد استطاع الثعالبي في تفسيره أن يوحّد بين قضايا متنوعة بل، وفي بعض الأحيان، متباينة من «الثقافة الإسلامية ذات المستوى العالي والحديث النبوي والشعر وفقه اللغة وآدابها ويربطها بالعوامل الدينية الحقيقية لثقافة المجتمع القائمة على الورع والتقوى؛ أي: تلك العوامل التي أسهمت بتشكيل العالم الديني الداخلي للمسلم العادي»⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 3.

(2) المصدر نفسه، كذلك مراجعة Birkeland كما يستشهد به صالح في ص 3، تعليق رقم 8.

(3) المصدر نفسه، ص 223.

وفي سياق مشابه، يعلّق كالدر Calder، في مقالته حول ديناميكيات التفسير القرآني الكلاسيكي، على المهام المتعددة التي يقوم بها مُفسرو القرآن خلال نشاطهم التفسيري، حيث يقول:

إنَّ طريقة المفسرين في الاستشهاد بالمرجعيات وتقديم قراءات متعددة هو جزءٌ من إعلانهم عن الولاء، أي التعريف بالتراث الذي يعمل المفسر في إطاره. كما تعدُّ تلك الطريقة وسيلةً للتأسيس لشخصية مفسر معين ولبراغته، أي أنَّ اختيار وعرض وتنظيم الاقتباسات تشكّل أسلوباً يتفرد به مفسرٌ معين. وذلك الأسلوب يحد ذاته يشكّل في النهاية رسالة لاهوتية، أي التأكيد على إمكانية أن يتسع المجتمع والنص للتعددية مع احتفاظ كل منهما بخصوصيته⁽¹⁾.

وفي ضوء ذلك يتصرف المفسرون وكأنَّهم معماريون للوحدة الثقافية. ولأجل أن يُلبّوا حاجات معاصريهم، فهم مترجمون يعملون على إعادة تشكيل التراث التفسيري إلى لغات متنوعة ومتباينة أحياناً، وذات فكر ثقافي قائم وسائد. وكان هدفهم هو ضمان أن يظلَّ القرآن هو المرجع الرئيسي في المجتمع. ويبيّن صالح أن هنالك وظيفة مهمة أخرى للمفسرين هي الطبيعة الوعظية للتفسير⁽²⁾. ويرتبط الفعل التأويلي للمفسرين بالتزامهم وفهمهم لمبتغى النص المقدس الذي يزعمون تفسيره. وحسب الرؤية القرآنية للحقيقة، يرتبط الإيمان دائماً بأداء الأعمال الصالحة، والمغزى من ذلك أن المعرفة تحتاج أن تُترجم إلى ممارسة. ولهذا فإنَّ تأويل القرآن وتفسيره ليس مجرد نشاطات ذهنية تتم ممارستها على

(1) Calder, «Tafsir from Tabari to Ibn Kathir: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Adam», pp.103-4.

(2) Walid A. Saleh. «Hermeneutics: al-Tha'labi. In: *The Blackwell Companion to the Qur'ân*. Ed. By Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006, Pp.223-37.

موضوع جمالي، بل إنَّ العلم الناتج عن عملية التفسير له متطلباته من جهة المفسر والمجتمع⁽¹⁾.

وشهدت السنوات الأخيرة صدور دراسات جديدة حول التفاسير الصوفية للقرآن. وقد سلطت الدراسات التي قامت بها أنابيل كيلر وكرستين ساندز الضوء على الأسلوب الذي تناول به المتصوفة القرآن في محاولتهم لشرح معانيه⁽²⁾. غير أنَّ معظم التفسير الصوفي للقرآن يقع خارج نطاق أسلوب التفسير المتعارف، وقد جاء التفسير الصوفي مبثوثاً في نصوص وعظية وحوارات مع المريدين ومحاضرات للطلبة وفي مجاميع شعرية. ولأجل تناول التفاسير الصوفية للقرآن من المناسب النظر للتفسير بصفته إجراءً بشرياً وأسلوباً أدبياً، وتتضمن كلمة تفسير في العربية المعنيين كليهما⁽³⁾.

من بين أهداف هذه الأطروحة المساهمة في الحقل الواسع للتفسير عبر دراسة قراءات الرومي التأويلية للقرآن. لم يؤلف الرومي تفسيراً للقرآن حسب الأسلوب المتعارف للتفسير، بل إنَّ جميع أعماله تنسج القرآن في مادة نصية تتضمن أجزاء

(1) للحصول على دراسة مستفيضة لهذه المسائل في حالات مختلفة لكن متناظرة، ينظر:

Gerald L. Bruns. "Midrash and Allegory" In : *The Literary Guide to the Bible*. Ed. By Rober Alter and Frank Kermode. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987. Pp.625-46.

(2) Annabel Keeler. *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*. Oxford: Oxford University Press, 2006; Kristin Zahra Sands. *Sūfi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. London: Routledge, 2005.

(3) تعد كلمة «interpretation» الإنجليزية ترجمة دقيقة لكلمة تفسير كونها من السعة بما يكفي إذ لا تتضمن المعنى الاصطلاحي للكلمة العربية كما يتجلى في التفسير كأسلوب فحسب، بل تشمل كذلك معنى الكلمة كنشاط إجرائي أعاد المتصوفة من خلاله قراءة القرآن في مواقف مترعة.

مهمة يُفسّر من خلالها آيات من القرآن الكريم. وفي السنوات الأخيرة، قام عدد من الباحثين بدراسة دور القرآن وتفسيره في أعمال الرومي. إن انتشار الاقتباسات والتفسيرات والإشارات (القرآنية) في أعمال الرومي هي التي قادت أنيماري شممل أن تلاحظ امتزاج خيال الرومي وذاكرته بالقرآن الى حد أنه يعيش كلمات الوحي ويتنفسها⁽¹⁾. ويمكننا أن نرى العلاقة والشبه بين أسلوب مثنوي الرومي ومحتواه وبين القرآن إلى الحد الذي أحرز المثنوي - وهو قصيدة تعليمية من ستة مجلدات - شرف أن يُسمّى «القرآن باللغة الفارسية»⁽²⁾.

- (1) Annemarie Schimmel. *I am Wind You are Fire: The life and Works of Rumi*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1992, p.115;

لم يكن الرومي متفرداً من بين المتصوفة باعتباره مثلاً للمؤلف الذي تتميز أعماله بدرجة عالية من التكرار للاقتباسات والتفسيرات والإشارات القرآنية. وتعد عبارة Schimmel وصفاً مناسباً للأعمال التي ألفها متصوفة آخرون بالإضافة للرومي، كابن عربي، المتصوف الأكثر شهرة. كثيرة جداً هي الاقتباسات القرآنية في أعمال ابن عربي إلى حد أن عالماً مسلماً من القرون الوسطى هو عبد الغني النابلسي قد استجاب لرغبة خصوم ابن عربي الداعين إلى حرق كتبه مبنياً أن الذين يريدون القيام بذلك سيجدون أنفسهم في حالة لا يحسدون عليها. فإن هم تركوا الاقتباسات القرآنية التي لا حصر لها في كتب ابن عربي نهبا للنيران فسينتهي بهم الأمر إلى إحراق كلام الله، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فإن هم أزالوا تلك الاقتباسات قبل أن يحرقوا كتبه، فلن تعد الأعمال التي سحرقونها هي أعمال ابن عربي لأن القرآن يشكل جوهرها. ينظر،

Michel Ghodkiewicz. *An Ocean without Shore*. Albany: State University of New York Press, 1993, p.20.

- (2) ويطلق مختلف الباحثين عليه كذلك اسم التفسير، ينظر على سبيل المثال.

Seyyed Hossein Nasr. *Living Sufism*. London: Unwin, 1980, p.166; Hādī Hārī. *Nukhbat al-irfān 'an āyāt al-Qur'ān wa Tafīrī-ha*. Tehran. Intisharat-i haqiqat, 1373.

لقد استعرض أحمد كرام مصطفى⁽¹⁾ وجاويد مجدي⁽²⁾ معاً بعض الطرائق التي يكشف من خلالها أسلوب المثنوي ومحتواه عن السبب وراء اكتسابه الإطار الرفيع داخل التراث الإسلامي المكتوب بالفارسية. وبالإضافة للدراسات التي تمّ ذكرها حول مكانة القرآن في المثنوي، تناولت فاطمة كشافرز استخدام القرآن وتفسيره خلال تدريس الرومي (لطلابه) عبر دراستها للطريقة التي تكشف بها خطابات الرومي في ديوانه (فيه ما فيه) عن تفسيره للقرآن في سياق الحوارات الروحية ومصاحبة الآخرين⁽³⁾. كذلك كان ديوان الرومي محل تركيز نرجس فيراني في دراستها التي لاحظت فيها مقدار المهارة والسلاسة التي تمكن من خلّصهما الرومي أن ينسج القرآن بشكل صريح أو ضمني في قصائده الغنائية⁽⁴⁾. وبعد التناول الأكثر عمقاً لموضوع القرآن في أعمال الرومي هو الدراسة التي قام بها جون رينارد «John Renard» حول علم النبوة عند الرومي. ويتناول رينارد في هذه الدراسة الطرق التي يستخدم الرومي من خلالها الأنبياء في القرآن ليوضح رؤيته لعلاقة الإلهي بالبشري والبشري بالإلهي⁽⁵⁾.

(1) أنا معتن من الدكتور كرام مصطفى على مشاركته لي هذه النسخة من دراسته غير المطبوعة.
Ahmet Karamustafa. *Speaker, Voice and Audience in the Qur'an and the Masnawi*. Unpublished paper.

(2) Jawid Mojaddedi. «Rumi». In: *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Ed. by Andrew Rippin. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006. Pp.362-72.

(3) Fatemeh Keshvarz. «Pregnant with God: The poetic art of mothering the sacred in Rumi's Fihi Ma Fih». In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22.2(2002). Pp. 90-99.

(4) Nargis Virani. «I am the Nightingale of the Merciful: Rumi's use of the Qur'an and Hadith». In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 22.2(2002). Pp.100-111.

(5) John Renard. *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelations*. Albany: State University of New York Press, 1994. p.151.

لقد اتبعت في هذه الدراسة المنهج الموضوعي لتحليل أعمال الرومي وتقديم مساهمة نحو مشروع أكبر لدراسة الطرائق التي يفسّر الرومي القرآن من خلالها. وقمت بذلك عبر تناول تفاسيره لشخصية فرعون. لقد خلّف الرومي من ورائه نتاجاً غزيراً من الأعمال، فديوانه المثنوي يشتمل على 25000 بيت من الشعر تقريباً، كذلك يتضمن عمله «الديوان» 40000 بيت من الشعر، كما حصلنا على مجموعة من 145 من الرسائل المنسوبة له. ويحتوي كتابه «فيه ما فيه» على ما يقارب 250 صفحة من نصوص لأحاديث ألقاها على تلامذته. كما ترك مجموعة من سبع خطب وعظية بلغت بمجموعها ما يقارب الـ 100 صفحة. في ضوء ذلك، تتطلب دراسة جميع أعمال الرومي مشروعاً ضخماً لاستقصاء مكانة القرآن فيها خصوصاً تفسيره التأويلي للقرآن، غير أنّه ومن خلال تناول موضوع واحد من بين أعمال الرومي يمكن لهذه الدراسة أن تعطينا فكرة جيدة عن الفحوى العامة لقراءة الرومي التأويلية للقرآن.

ومن بين الأسئلة الأساسية التي تطرح على خلفية تناول تفسيرات الرومي لقصة فرعون في القرآن هو السؤال الآتي: إلى أيّ مدى تنسجم أساليب الرومي في إعادة السرد الإبداعي مع المادة القرآنية؟ وسيلقي البحث - عن أجوبة لهذا السؤال - الضوء على الحدود التي يتحرك الرومي ضمنها لبوئع مداليل الآيات القرآنية. ولقد أعددت السياق لاستعراض هذا السؤال عبر النظر لقصة فرعون ووصفه في القرآن بتناول نفس عباراتها التي وردت في القرآن. إنّ وصف فرعون في القرآن يطرح عدداً من القضايا المنهجية المهمة والتي سوف أناقشها في الفصل القادم.



منهجية دراسة القصص القرآني

لقد ذُكر فرعون في القرآن أربعاً وسبعين مرة⁽¹⁾، وإنَّ الإشارات لفرعون متناثرة في القرآن ولم تروَ قصته وفقاً للترتيب الزمني للأحداث⁽²⁾. يقدم القرآن أحياناً، وكما في استعراضه الحوار بين فرعون وموسى، قراءات متعددة لنفس الواقعة. وتُعد إعادة سرد القصة أو الإشارة لحدث من الأحداث من نفس القصة بشكل متكرر سمةً للخطاب القرآني بشكل عام. وغالباً ما تكون هناك فروقٌ دقيقة، إن لم تكن بارزة، في القصة المتعلقة بنفس الحدث. والسؤال الأكثر إلحاحاً والذي يواجهنا في دراسة قصة فرعون هو: كيف يتم التعامل مع القراءات المتعددة لنفس القصة أو الحدث؟ لماذا يتم تقديم بعض التفاصيل في بعض السور القرآنية دون غيرها؟

يرى العلماء المسلمون المتقدمون أنَّ استخدام القصص في القرآن يعتمد على الحاجات التي يقتضيها المقام. وجملة القول: إنَّ السياق هو الذي يقرر تفاصيل الحدث الذي يبرزه القرآن. ويبين عبد الحليم أنَّ دراسة القرآن كانت الدافع وراء تطور عددٍ من العلوم كعلم اللغة والفقه والتفسير والبلاغة⁽³⁾. ومن

(1) Reuven Firestone. «Pharaoh». In: *Encyclopedia of the Qur'an*. Ed. by J. D. McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2005.

(2) هنالك القليل من القصص التي تمت روايتها بتسلسل زمني للأحداث والتي تشمل سورة كاملة من القرآن مثال ذلك سورة يوسف التي تحمل التسلسل 12 من سور القرآن.

(3) M. A. S. Abdel Haleem. «Context and Internal Relationships: Keys to =

بين تلك العلوم ، يعد علم البلاغة ذو أهمية كبيرة بالنسبة لعلم تفسير القرآن. لقد بين علماء البلاغة «مفهوم المقام (سياق الحالة) ودوره في تحديد القول وتقديم المعيار للحكم عليه»⁽¹⁾. وفي سياق مماثل، اهتم علماء البلاغة بمسألة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال»⁽²⁾. وحسب كلام الخطيب القزويني، وهو أحد علماء المسلمين المتقدمين، فإن:

مقامات الحال متفاوتة، فمقام التنكير يباين مقام التعريف، ومقام التقديم يباين مقام التأخير، ومقام الذكر يباين مقام الحذف، ومقام القصر يباين مقام خلافه، ومقام الفصل يباين مقام الوصل، ومقام الإيجاز يباين مقام الإطناب، وكذا خطاب الذكي يباين خطاب الغبي، وكذا لكل كلمة مع صاحبها مقام، وتعتمد أعلى معايير الجمال والقبول للكلام على ملاءمته لسياق الحال والعكس صحيح⁽³⁾.

ويمكننا تلخيص ذلك بالقول: إنه سواء أكان نص الكلام موضع النظر كلمة أو جملة أو حدثاً كاملاً من القصة، فإن السياق هو ما يقرر خصائص الخطاب. وعند الحديث عن المواضيع والقصص التي ترد في أكثر من موضع في القرآن، يلاحظ عبد الحليم أن «الإيجاز أو الإطناب في موضع أو آخر يعتمد على مقتضى الحال (متطلبات السياق)، وأن التوسع في تفصيل جملة في مكان معين هو لتوضيح الإيجاز في جملة أخرى»⁽⁴⁾. وقد وظّف العلماء المسلمون فكرة أن القرآن يفسّر بعضه بعضاً كمبدأ للتفسير الصحيح وهو ما يعتبره عبد الحليم مثلاً على الفكرة

= Qur'anic Exegesis. In: *Approaches to the Qur'an*. Ed. By G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: routledge, 1993. Pp.71-98, p.72.

(1) المصدر نفسه، ص.72.

(2) المصدر نفسه، ص.72.

(3) مترجم في المصدر نفسه، ص 72-73.

(4) المصدر نفسه، ص.74.

القديمة عن «التناص» حيث يعتمد جزء من النص على جزء آخر منه⁽¹⁾. وأن من الأهمية بمكان لدراستنا عن قصة فرعون في القرآن أن نستأنس برأي الشاطبي، أحد العلماء المسلمين المتقدمين، الذي لاحظ أن قصص الأنبياء السابقين ظهرت في القرآن بصيغ وامتدادات مختلفة؛ والسبب أن «الغرض منها هو مؤازرة النبي في مواجهته لمختلف أشكال الإنكار والعناد من قبل خصومه وفي جميع المراحل»⁽²⁾. ومن هذا المنظور فإن المواضيع التي تم التأكيد عليها في رواية خاصة للقصة القرآنية تنسجم مع حالة النبي محمد (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ).

لقد تنبه كل من هاوتنك «Hawting» وشريف إلى وجود أفضلية لتبني منهج النقد الأدبي في التعامل مع القرآن في الدراسات الحديثة⁽³⁾. ومن بين الدراسات المعاصرة عن القرآن نجد كيف تعزز الأبحاث التي قام بها عبد الحليم ومستنصر مير ووتني بودمن «Whitney Bodman»، من بين دراسات أخرى، الموقف الذي اتخذته العلماء المسلمون المتقدمون بشأن وجود قراءات متعددة لنفس القصة⁽⁴⁾. وتدل وتني بودمن، على وجه الخصوص، وبشكل مقنع أن جميع الروايات السبعة لقصة إبليس في القرآن تتلاءم مع الموضوعات التي يتم عرضها في السورة الواحدة التي تروي تلك القصص⁽⁵⁾. لقد تناولت بالبحث بعض روايات قصة فرعون آخذاً

(1) المصدر نفسه، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) G. R. Hawting and Abdel-Kader Shareef, eds. *Approaches to the Qur'ān*. London: Routledge, 1993, p. ix.

(4) ينظر، قائمة المصادر للاطلاع على الدراسات التي قام بها هؤلاء الباحثون.

(5) للحصول على رؤية تفصيلية لهذه المسألة، ينظر،

Whitney S. Bodman. «The Poetics of Iblis: Qur'ānic Narrative as Theology».

Ph. D thesis. Harvard University, 2004.

بنظر الاعتبار مسألة السياق فوجدتها تنسجم مع النتائج التي توصل لها الباحثون المشار إليهم أعلاه. ولأنَّ هذه الدراسة تركز على قراءة الرومي التأويلية للقرآن، فقد ألزمت نفسي بتقديم صورة أوسع لسياق الرؤية الكونية للقرآن كخلفية لفهم وصف فرعون (في القرآن).



الفصل الثاني

تفسيرات الرومي التأويلية للقرآن

يتناول هذا الفصل قراءة الرومي التأويلية للقرآن، ويمكن نبويب الأسئلة المرتبطة بحقل القراءة التأويلية للنص إلى الأصناف التالية: النص والمعنى واللغة والتفسير. وبما أنَّ الرومي لم يقدم رؤيته حول أيٍّ من الأصناف المذكورة بطريقة منهجية، فقد جَمَعْتُ مادةً من أعمال الرومي للمساعدة على فهم الأسلوب الذي حاول من خلاله الإجابة عن الأسئلة التي فرضتها القراءة التأويلية للنص. وبدأتُ بتناول الطريقة التي حاول الرومي من خلالها أن يستوعب المعنى ثم يتقدم نحو عملية فهم القرآن. قمتُ بعدها بدراسة الطريقة التي استطاع الرومي من خلالها أن يفهم التفاعل بين النص والقارئ، وأفضت بي دراستي لرؤى الرومي حول طبيعة ومستويات دلالة اللفظ في القرآن إلى استخلاص نتائج البحث.



المبنى والمعنى

تكمّن النقطة الرئيسية في فهم قراءة الرومي التأويلية للقرآن في إدراك منهجه التحليلي المزدوج لثنائية المبنى (الشكل) والمعنى. إنَّ التمييز بين المبنى والمعنى أمرٌ أساسيٌّ في تعاليم الرومي⁽¹⁾، وهو يستخدم هذه الثنائية أداةً لتحليل كل موجود بما في ذلك الكيان البشري والقرآن. إنَّ شكل الشيء هو مظهره الخارجي بينما معناه هو حقيقته الباطنية غير المرئية⁽²⁾. وشكل الإنسان هو جسمه أمّا معناه فنفسه وروحه. وفي مجال اللغة تُعدُّ الكلمات بمثابة الشكل، أمّا مدلولاتها فهي المعاني.

ويرى الرومي أنَّك كي تسير في طريق الدين عليك أن تكون باحثًا عن المعنى، وأنَّ الهدف في مسار الروح هو الانتقال إلى ما وراء المظاهر والأشكال من أجل استيعاب المعاني والتَّوحد معها. ويستخدم الرومي دعاء النبي محمد ﷺ حين يقول: «اللَّهُمَّ أرنا الأشياء كما هي»⁽³⁾ لبيِّن لقارئه أنَّ العالم كما يبدو في العادة مجرد حجاب للحقيقة. إنَّ الشكل الخارجي أو الجسم لأيِّ كائن ليس سوى

(1) William C. Chittick. *The Sufi Path to Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, New York. State University of New York Press, 1983, p.19.

(2) المصدر نفسه.

(3) Jalāl al-Din Rumī. *Fihi ma Fihi*. Ed. by Furuzanfar . Tehran: Amir Kabir, 1348/1969, p.5.

مصدر الحديث: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، صيد الخاطر، 1960، 3 مجلدات، دمشق: دار الفكر، ص 429.

حقيقة عابرة تعتمد على معناه. وفي طريقة تفكير الرومي فإن معنى الشيء وروحه هما ما يبقيانه ويمنحانه المعنى. فالمعنى هو الأكثر بقاءً وروعةً وصلاحاً من جهد البشر:

اعلم أن صورة العالم الظاهري تَفنى، وعالم المعنى يبقى للأبد.

إلى متى شغفك بالجرّة؟ دع الجرّة، وابحث عن الماء!

فبعد أن شهدت الصّورة، صرّت لا تُدرِك المعنى،

كن حكيماً، وخذ الدرر من الصّدْف⁽¹⁾.

ويقول الرومي في كل مكان: «تجاوز الصورة وخُلِّ عنك الاسم! وانتقل من اللقب والاسم إلى المعنى!»⁽²⁾.

وحيث يضع الرومي هذا التمييز الحاسم بين الشكل والمعنى مُفضّلاً المعنى على الشكل بوضوح. قد يبدو أن تفكيره يتميز بالثنائية، غير أن الظنَّ بثنائية تفكير الرومي سيؤدي إلى إغفال السياق الكلي الذي يُخاطب من خلاله الرومي قراءه. فهو ينطلق من منظور إنسانيّ فقط، هدفه جلب السعادة عبر التأكيد على أن الشكل الخارجي ليس سوى عقبة في الطريق. علاوة على ذلك، يُعتبر الشكل عائقاً فقط حين يرفض المرء ما وراءه. إنَّ الشكل بذاته بوابةٌ للمعنى، والساعون يحتاجون للثبث بالشكل كي يقودهم لحقيقته الجوهرية: «وخذ بظاهره، رغم أن الظاهر

(1) Jalāl al-Din Rumī. *The Mathnawī of Jalālud'dīn Rumī*. Ed. and trans. By R. A. Nicholson. 8 vols. London: Luzac, 1925-1940, II: 1020-22; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.20.

(2) Rumī, *Mathnawī*, IV: 1285; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.20.

مُضِلٌّ، لأن الظاهر سيفضي بك إلى الباطن في نهاية الأمر⁽¹⁾. ومن بين الأسئلة الجوهرية التي تطرح في سياق اللاهوت التوحيدي الغربي هو السؤال عن العلاقة بين المفرد والمتعدد، بين الأحديّة والتعددية (الكثرة). ويتناول القرآن هذه الأسئلة من خلال استخدام الأسماء المقدسة، ويعتبر «الواحد» من بين أسماء الله المحسنى ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا...﴾ [الأعراف: 180]. وتعتبر الشهادة بتوحيد الله أحد أهم أصول الدين الإسلامي. ومن الأمثلة على تناول القرآن للعلاقة بين التوحيد والتعددية على المستوى الكوني الآية: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِفَعْلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٣٧﴾﴾ [هود: 123]، فإذا كان كل ما في الوجود يعود لله، فنتيجة ذلك أن الشكل والمعنى لأي شيء يعودان لله تعالى.

وفي ضوء ذلك يميل العديد من المفسرين المسلمين، وخصوصاً المتصوفة منهم، إلى تفسير الآية التي يُذكر فيها اسم الله على أنها تحتوي المعنى الظاهر والباطن معاً: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٢﴾﴾ [الحديد: 3]. ويجب الرومي، ومفسرون آخرون، على السؤال المتعلق بمبدأ الزوجية الأساسي في الخلق بنسبتهم كلاً من شكل الشيء ومعناه إلى الله.

إنَّ الشكل بحدِّ ذاته لا يشكل عقبة، إنَّه يصبح مشكلة حين يفشل البشر في رؤية ما وراءه. إنَّ الكون مليءٌ بالإشارات التي تدلُّ على الله غير أنَّ الافتتان بالإشارة وأنَّ يستمر المرء بـ «شغفه بالجرة» ولا يبحث عن الماء، بغضِّ النظر عن حجم سعادته المؤقتة، فسيجلب ذلك الأمر له التعاسة على المدى البعيد. ومن هذا المنطلق يرى الرومي الشكل والمعنى وجهين لحقيقة واحدة. «ذلك لأنَّ للصورة أيضاً اعتباراً عظيماً، ويكمنُ اعتبارها وأهميتها في أنَّها مشاركةٌ للجوهر. ومثلما

(1) Rumī, *Mathnawī*, III: 526; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.22.

لا يظهر الشيء إذا لم يكن له لب، لا يظهر أيضاً إذا لم يكن له قشر. الأصل هو المعنى عند من يعرف ذلك المعنى⁽¹⁾.

إنَّ غاية الدين، في هذا النموذج الوجودي الشبيه بالشجرة، هو البحث عن الأصل (البذرة) الذي يوصل لحقيقة أنَّ الله هو أصلُ كلِّ شيء وتبعاً لذلك يكون الله هو معنى كلِّ شيء. إنَّ التعدد الواضح للأوراق والفروع (في الشجرة) ينمُّ أنَّ ما بداخلها ذو وحدة جوهرية. وبلغت الرومي نظر قرائه لهذه النقطة المتعلقة بفهم القرآن، حينئذٍ لم يعد الأمر غريباً حين يشدد الرومي على أهمية معنى القرآن أكثر من صورته (معناه الظاهري).



(1) Rumi, *Fihi ma Fihi*, p.19; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.24.

فهم القرآن

إنَّ الصيغة الثنائية للشكل والمعنى التي يوظفها الرومي في منظوره التحليلي لتناول كل شيء في الوجود لها نظيرها في مجال الفهم ونظرية المعرفة (الإبستمولوجيا). وكما يوجد مستويان ضمن الحقيقة الواحدة على أقل تقدير، هما المستوى الظاهري والمستوى الباطني، كذلك يوجد نمطان أساسيان يُمكن للمرء من خلالهما معرفة الشيء: التحقيق والتقليد. إنَّ المعرفة القائمة على التقليد معرفة عادية تُكتسب من خلال الثقافة والعُرف أو العادة، وتقفُ على النقيض من نوع المعرفة التي يثبتُ المرءُ من حقيقتها على وجه اليقين القطعي. إنَّ عالم المعرفة اليقينية هو ما تضمّنه البندُ الأول من عقيدة المسلم، أي: النطق بعبارة «أشهد أن لا إله إلا الله» والتي تُسمى الشهادة بوحداية الله. وكما يحتاج الشاهد في المحكمة الى أصل يُدلي بشهادته على أساسه، كذلك تكون دلالة تسمية الشهادة (الله) والنطق بها كالإدلاء بالشهادة (في المحكمة) بحيث يحتاج المسلم الى أساسٍ متينٍ من المعرفة المتعلقة بقوة الحجة التي يستند إليها بقوله: إنَّ الله واحدٌ في الحقيقة.

وفضلاً عن الموقف الشائع والمتداول بخصوص حقيقة الله وجوده، يمكن للحجج العقلية أن تقدم مبدأً أكثر دقة كي يصبح المرء شاهداً على وحدانية الله. وربُّنَّه القرآن متلقيه بشكل متكرر أن يستخدموا عقولهم ليتفكروا وتأملوا وينظروا في البراهين التي يعرضها الكون من حولهم. ويلفتُ القرآن النظر إلى ذلك الأمر مفترضاً أنَّ العقل السليم والسديد سيتوصل إلى النتائج الصائبة بخصوص حقيقة الله وحدانيته وعلاقته بالكون. غير أنَّ المنظور البرهاني الذي يمثله الرومي

في بُنية فكره الصوفي⁽¹⁾، ورغم إقراره بفائدة وأهمية المعرفة القائمة على المنطق، يسعى لتجاوز الحجج العقلية لسبب أن «أقدام أهل الاستدلال أقدامٌ خشبية، والقدم الخشبية واهية تماماً»⁽²⁾. ويقارن الرومي بين عدم ثبات واستقرار المعرفة الاستدلالية وبين معرفة المحققين الثابتة واليقينية والناجمة عن الرؤية المباشرة، أي أن «المقلّد يقدم تبياناً لمثله دليل لكنه يتحدث من زاوية التفكير الاستدلالي لا من خلال الرؤية المباشرة»⁽³⁾. وعبر تبنيّه لهذه النظرية وهذه الهرمية للمعرفة يحثّ الرومي قراءه على السعي لتحصيل المعرفة اليقينية والرؤية (البصيرة) من خلال العبور لما وراء المعنى الظاهري للقرآن وتعلم معناه من مُنْزَلِه: «إنَّ معرفتكم قائمة على التقليد وإنَّ رأيكم يصبح أجولة لكسب العيش، لكنَّ صورة عين اليقين يمنحها ﴿الرَّحْمَنُ﴾^(١) عَلَّمَ الْقُرْآنَ ﴿٢﴾» [الرحمن: 1 - 2]⁽⁴⁾. وهناك إيضاح رائع - يتعلق بالطريقة التي يحثّ الرومي بها قراءه وللغة والصور المجازية التي يستخدمها في تلك المحاورات - في أحد الخطابات التي يتحدث بها الرومي لأصحابه عن ابن مُقْرِي، وهو أحد قراء القرآن المشهورين في زمنه.

(1) لمعرفة المزيد عن العرض التفصيلي لطرائق التعليم الأخرى في الإسلام التي تسعى لسلوك طريق المعرفة القائمة على التحقيق والاستقصاء، الفلسفة على وجه الخصوص، ينظر،

William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*: Oneword, 2007.

(2) Rumi, *Mathnawī*, I: 2128; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.127.

(3) Rumi, *Mathnawī*, V: 2470; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.127.

(4) Jalāl-Din Rumi, *Kulliyāt-i Shams yā dī wā n-i kabīr*. ed. by Furuzanfar . Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/ 1957-67, verse 7662; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.130.

يتحدث هذا الخطاب عن المناقشة التي حصلت بين الرومي وابن مقرئ بخصوص معنى القرآن. حيث يرفض ابن مقرئ أي وجود للقرآن خارج وجوده في اللغة العربية التي نزل بها على النبي محمد، لكن الرومي يختلف معه ويرى أن القرآن، كونه كلام الله، فقد وجد في أزمنة الأنبياء السابقين كموسى وعيسى، ولم يكن بالعربية قطعاً. كذلك يستدل الرومي بدليل من القرآن عبر الاستشهاد بالآية: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكُنْتُ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَفْعَلَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا ١٨٩﴾ [الكهف: 109]. ويقدم الرومي حجة مبنية على المعنى الظاهري لهذه الآية ومفادها أنه لما كان بالإمكان كتابة القرآن كله بالمداد الذي يمكن شراؤه بدراهم معدودة، ولو حملنا كلمات الله في الآية المذكورة على أنها صحيحة، فمن المستحيل أن يحتوي القرآن جميع كلام الله. والمدلول الواضح لذلك أن القرآن، باعتباره كلام الله، يوجد بصيغ مختلفة في أزمنة مختلفة وأن كلمات الله لم تستفدها هذه الرسالات (النبوات). ورغم هذا الدليل الواضح من القرآن ظل ابن مقرئ غير مقتنع وسرعان ما أبدى رفضه لفكرة وجود القرآن بصيغ أخرى (غير وجوده باللغة العربية). وحين رأى الرومي أن لا أثر لكلماته على ابن مقرئ تركه وشأنه.

وفي سياق روايته هذه الحادثة لأصحابه، ينتقد الرومي ابن مقرئ بشدة مبيناً أنه يتلو كلمات القرآن بصورة صحيحة لكنه غير واع بمعناه. وأنه يقرأه من دون بصر، وعندما يحصل على المعنى يردّه. إن هذا في الحقيقة نقدٌ لادّعاء شخصٍ حافظٍ للقرآن وضليعٍ باللغة العربية وهو بلا شك واعٍ بالمعاني الظاهرية والدلالات التاريخية لآيات القرآن. وفي المجتمعات الإسلامية، يحظى شخص كهذا بالاحترام والتبجيل لتجسّمه حفظ القرآن عن ظهر قلب، ولهذا فإن انتقاد الرومي له سيصدّم جمهوره بلا شك. لقد أتاح جو عدم الانسجام هذا الفرصة للرومي ليقول: إن سبب رفض ابن مقرئ يكمن في معرفته التي هي من نوع المعرفة القائمة على التقليد لا التحقيق العلمي. إن مثل ابن مقرئ كمثّل الأطفال الذين يلعبون

بالجوز، عندما تقدم لهم لُبَّ الجوز أو دهنَ الجوزِ يرفضونه قائلين: «إنَّ الجوز هو ذلك الذي يخشخشُ، أمّا هذا فليس له صوتٌ ولا خشخشة»⁽¹⁾.

من الأهمية ملاحظة أنَّ حوار الرومي مع ابن مُقري قائمٌ على أساس المحاجة العقلية المتعلقة بالتعاليم القرآنية والمعنى العام للقرآن بصفته كلام الله. لم يحدث قط أنَّ الرومي يحاول اللجوء إلى نوع من التجربة الصوفية لدعم موقفه، وفي وصفه لابن مُقري بالطفل، فهو إنمّا يُلْمَحُ إلى ليحاذ أنَّ المقدرة العقلية للطفل لم تنضج بشكل كاملٍ بعد. وفي رأي الرومي، لم يتَّبع ابن مُقري حتى المعنى الظاهري لآيات القرآن، والتي ينبغي على الرجل العاقل أن يتدبرها، بل هو بدلاً من ذلك يُنكر وجود القرآن في الأزمنة التي سبقت النبي محمد. إنَّ سلطة المعرفة القائمة على التقليد والعرف من القوة بمكان إلى حدٍّ أخضعت فيه عقلَ قارئٍ للقرآن ضليعٍ ومنعته من اتباع الأمر المباشر للقرآن باستخدام العقل للتفكير والتدبر. لهذا، حين لا يمتلك المرء المقدرة على أن يستوعب الأمور بشكل أكثر دقة وعمقاً، فسيختنق المزيد من الفهم العميق في داخله بسبب الحجاب الغليظ للمعرفة القائمة على التقليد.

وبناءً على التوضيح السابق، يبدو أنَّ النقيض للتقليد يكمن في استخدام المرء عقله، بعد ذلك يسأل الرومي أصحابه أن يستخدموا عقولهم، لا كما يفعل ابن مُقري، ليتأكدوا أنَّهم يتحققون، ومن ثم يتقبلون النتائج والدلالات المنطقية لآيات القرآن. غير أنَّ الرومي يقدم في هذه المرحلة بعض الصور التي يوضح من خلالها العلاقة بين العقل والتبَيُّت العلمي (التحقُّق) الذي تم ذكره سابقاً. وبينما يعدُّ العقل أداةً مهمّةً في التوصل لفهم المعنى كخطوة أولى في السعي لمرحلة التحقُّق، تنتج أفضل أشكال الفهم من اندماج المرء مع المعرفة التي يحملها.

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.81.

يضرب الرومي مثلاً على ذلك التقاليد المرتبطة بصحابة النبي الذين يشيرون بالبنان لأي شخص من بينهم لمجرد أنه يحفظ نصف سورة أو سورة كاملة من القرآن. وهذه نقطة استراتيجية مثيرة للاهتمام يتبناها الرومي لأنه يستخلص منها سبب التبجيل والاحترام الذي كان يحظى به الصحابة الأوائل والتابعون. وهناك إجماع داخل المجتمعات الإسلامية حول فكرة أن صحابة النبي قد حققوا (فعلوا) معرفتهم بالقرآن والإسلام بأسلوب أكثر كمالاً من أي جيل تبعهم. ذلك لأنهم أفادوا من حضور التعاليم القرآنية وبركة وجود النبي محمد ﷺ بينهم. علاوة على ذلك، وكون لغتهم الأم هي العربية، فهم على علم ودراية بلغة القرآن وعلى أكمل وجه، كونهم الجمهور الأصلي الذين توجه القرآن إليهم بالخطاب وهم أصحاب الذاكرة المدهشة التي نمت في مجتمع يتميز بدرجة عالية جداً من الثقافة الشفاهية. ويمكن للمرء حين يأخذ بنظر الاعتبار هذه العوامل مجتمعة أن يفترض كم كان سهلاً على أولئك الصحابة أن يحفظوا القرآن بأكمله. لماذا يكتبون إذن بحفظ نصف سورة أو سورة كاملة من القرآن كحد أقصى؟ مضافاً لذلك، لماذا تبدو هذه المهمة السهلة أمرٌ عظيم القدر بنظر معاصريهم إلى حد أن الناس تشير إلى أولئك الأصحاب بدهشة وإعجاب؟

يؤكد الرومي أن سبب شهرة أولئك الصحابة وتبجيل الناس لهم هو ببساطة أنهم قد هضموا المقدار الذي حفظوه من القرآن (كما يهضمون الطعام). ويرى الرومي أن لا يكون حفظ القرآن، وهو منقبةٌ حظَّ ابن مقرئ، مجرد عملية استظهار لاغير. إذا كان حفظ القرآن يعني هضم المرء للقرآن فسيستلزم ذلك مضغه ومن ثم إذابته بالمواد التي يفرزها جسمه وجعلها جزءاً من كيانه، فالطعام الذي نأكله يترك تأثيره وأثره فينا. ويرى الرومي أن الأسلوب المثالي لقراءة القرآن وحفظه أن يكون كعملية الهضم. ويبين الرومي أن من السهل تماماً على المرء أن يأكل طناً من

الطعام، حين يتناول اللقمة ثم يرمي بها من فمه⁽¹⁾. كذلك حال الشخص الذي يرتل القرآن دون أن يفهم معانيه. وعلى مثل هذا النوع من قراءة القرآن ينطبق الحديث التالي: «رُبَّ تَالٍ للقرآن والقرآن يلغنه»⁽²⁾.

تُحفَظُ عملية فهم القرآن - حين النظر إليها عبر صورة الأكل - الجهد اللازم لبلوغ حالة الاستيعاب الكامل، كما تساعد على توضيح الوسائل التي تختلف من خلالها عمليات التحقق من معرفة القرآن وإدراكه وتفعيله عن وسائل الفهم القائم على العُرف والتقليد⁽³⁾. يمثل صحابة النبي المعرفة اليقينية مقابل معرفة قراء القرآن الذين يعتمدون على المعرفة القائمة على التقليد حصراً. لقد مزج الصحابة بين معنى القرآن الظاهري ومعناه الباطني، و«قلَّ من كان حافظاً للقرآن من الصحابة، رغم أن أرواحهم كانت شديدة الشوق لذلك»⁽⁴⁾. إنَّ عجزهم عن حفظ أكثر من جزء من القرآن ناتج عن كون المعنى، وهو جوهر القرآن، قد بلغ مرحلة متقدمة

(1) Rūmī. *Fihī mā Fihī*, p.82.

(2) Rūmī. *Fihī mā Fihī*, p.82.

ينسب الغزالي هذا الحديث إلى مالك بن أنس، مؤسس المذهب المالكي في الفقه والشريعة، ج 1، ص 140، ينظر،

William C. Chittick, ed. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Trans. by William C. Chittick. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2004.

مصدر الحديث: أبو حامد الغزالي محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، 2005، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ج 1، ص 324. [المترجم].

(3) يمكن العثور على مثل هذه الاستعارة في مجموعة من المواضيع في الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ كِتَابَهِمْ ذَكَرْنَاهُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [الأنبياء: 10]، وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

(4) Rūmī, *Mathnawī*, III: 1386-1405.

إلى الحد الذي امتلأت به أرواحهم⁽¹⁾. إنَّ جوهر القرآن معناه وهذا المعنى في نهاية المطاف هو الله. يقول الرومي: إنَّ في كينونة أولئك الصحابة أذاب توهج الوحي والنور الإلهي السرمدي القرآن بصيغته العربية العابرة في كيانهم لأنَّهم بلغوا الغاية القصوى التي أشبعت توقهم للمعنى، ولم تَعُدْ لديهم الحاجة لتناول المزيد من القرآن. إنَّ من يحفظ ربع القرآن من الصحابة، كائنًا من كان، يصبح موضع مديح الصحابة الآخرين بقولهم: «ما أعظم قدره بيننا!»⁽²⁾. ويقول الرومي: إنَّ هذه مهمة في غاية الصعوبة لا يقوم بها سوى ملوك عالم البقاء الأقوياء. إنَّ غاية القرآن هي هَدْيُ السالكين إلى الله، أمَّا في حالة صحابة النبي فقد كفاهم جزء من القرآن لتحقيق هذه الغاية. ولهذا لم يعودوا بحاجة إلى أن يواصلوا حفظ ما تبقى من القرآن لأنَّهم قد بلغوا متهى غايتهم وقد امتلأوا بنور الله. ومن المنظور الصوفي للرومي، وحيث أنَّ القرآن عبارة عن رسالة من المعشوق لعشاقه، فكيف يمكن للصحابة أن يقرؤوا الرسالة حين يكونون بحضرة المعشوق، كيف يمكنهم أن يستمروا بالانكاء على العصا بعد أن يَرِثُوا من العمى، وأتَّى لهم مواصلة البحث عن السُّلَم بعد أن بلغوا عنان السماء⁽³⁾.

لدى الرومي صورٌ واستعاراتٌ أخرى لا توضح طبيعة النص القرآني فحسب، بل تساعد القراء كذلك على استيعاب الجهد المطلوب لبلوغ الفهم العميق للقرآن. هذه الصُّور تصف القرآن بالعروس الحَيَّة التي يطلب الخاطبون الارتباط بها. إنَّ الخاطبين هنا هم الساعون وراء المعنى ومبتغاهم أن يَروا بجلاء وجه الجمال المحجوب عنهم. ويستعين الرومي بالصورة التي يقدمها سنائي وهي «أنَّ عروس

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

(3) Rumi, Mathnawi.

حضور القرآن تخلع حجابها في اللحظة التي ترى فيها مملكة الإيمان خالية من الاضطراب»⁽¹⁾. ويقول الرومي لطالب علوم القرآن: «إِنَّ القرآن كالعروس لن تريك وجهها، رغم أنك تزيل عنها حجابها. إنَّك تبحث عنه ولن تستمتع برؤيته لأنَّه يرفض محاولتك أن تفك طلاسمه. إنَّه يخدعك ويريك نفسه قبيحا وكأنَّه يقول: أنا لستُ ذلك الجمال الذي بمقدوره أن يظهر لك أيَّ وجه تريد»⁽²⁾. ويظهر معنى القرآن هنا ككائن حيّ يستجيب للمحالة الداخلية للساعي لتحقيقه. إنَّها نظرية تفسير القرآن القائمة على استجابة القارئ حيث تؤثر نيَّة القارئ وحالته في كشف النص عن المعنى أو حبه له. والطريقة المثلى للعثور على المعنى، كما يقول الرومي، هي هذه: «فإنَّ أنتَ لم تنزع الحجاب واستأنست بمرآه وسقيت بالماء حقله المزروع وخدمته عن بُعد، وحاولت القيام بكل ما يسره، دون نزع الحجاب، فسوف يكشف لك عن وجهه»⁽³⁾.

الفهم إذن عمليةٌ ديناميكيةٌ يستجيبُ فيها المعنى الحيّ للقرآن لقارئه بناءً على قناعته بأفعال القارئ، إذ تكمن الوسيلة لفهم القرآن بتسامي المرء من خلال تخلُّقه بتعاليم القرآن، حينها ستكشف المعاني عن ذاتها بذاتها ولا حاجة حينها أن يُرهِق الساعي نفسه في تفسير آيات القرآن.

ويسلك الرومي الطريقة المعتادة للتفكير التي تعتبر القارئ مصدر الفعل والنص مصدر الاستجابة ثم يستنتج من ذلك أنَّ ديناميكيات التفسير والفهم موزعة بين النص وقارئه، مؤكداً أهمية ضمان الوصول للمعنى ضمن النص لكنَّه يوضح

(1) Abū al-Majd Majdūd Sanā'ī. *D īwān*. Ed. by Mudarris Raḡawī . Tehran: Ibn Sina, 1341/1962, p. 52.

(2) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.229.

(3) المصدر نفسه، ص 229.

في الوقت ذاته طبيعة الجهد الذي يحتاج القارئ أن يبذله في سعيه وراء المعنى. وفي سياق ثقافة المسلم، حيث لا جدال في المصدر الإلهي للقرآن وطبيعته القائمة على الهدف والمعنى، يلجأ الرومي مرة أخرى إلى التقسيم الثاني ليوضح الأسلوب الذي يمكن للمسلمين من خلاله التفاعل مع القرآن، قائلاً:

إنَّ القرآنَ دِيْبَاجٌ ذو وجهينِ يستفيدُ بعضهم من هذا الوجه، وبعضهم من ذلك الوجه، وكلا الوجهين صحيحٌ، لأنَّ الحقَّ يريد أن يستفيد منه الفريقان. مثلما يكون للمرأة زوجٌ وطفلٌ رضيعٌ، لكل منهما نصيبٌ مختلفٌ عن نصيب الآخر: فللطفل لذةٌ في ثدييها ولبنها، وللزوج لذةٌ في الزواج منها. بعض الناسِ أطفالٌ في الطريق، يجدون لذةً في المعنى الظاهر للقرآن، ويشربون ذلك الحليب. أمَّا أولئك الذين بلغوا مرتبة الكمال فلمهم لذةٌ أخرى وفهمٌ آخرٌ لمعاني القرآن⁽¹⁾.

يتجلى هدف التصوُّف في أن يبلغ المرءُ النضجَ الكاملَ في مساره إلى الله. وفي تفريقه بين الأطفال الرضع والرجال الناضجين، يطور الرومي الصور القرآنية المتعلقة بالحياة في هذا العالم: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ...﴾ [الأنعام: 32]⁽²⁾، على المرء أن يتجاوز حالة الطفولة ويبلغ مرحلة النضج كي يفهم القرآن تمامَ الفهم ويتذوق لذته. وفي رأي الرومي «الخلق كلهم أطفالٌ إلا الثمَلُ بالله، ولا راشدٌ واحدٌ إلَّا من تحرر من هواه»⁽³⁾. ويكمنُ طريق التغلُّبِ على النزوات والخلاص من التعلُّق بالشهوات الحسِّيَّة في القيام بالأعمال التي فرضها النص المقدس عبر «سقي حقول القرآن المزروعة»، ومحاولة الكشف عن الجماليات المخبوءة في

(1) Rūmī, *Fihī mā Fihī*, p.165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة وتقديم الدكتور عيسى علي العاكوب، 2001، دمشق: دار الفكر، 39 - 40.

(2) ينظر كذلك القرآن (29 : 64) و (47 : 36).

(3) Rūmī, *Mathnawī*, I: 3430.

المعنى القرآني و«البحث عن لذته الفريدة» من خلال التماهي معه. يحتاج الساعون وراء المعنى أن يتغذوا على نور القرآن حتى يصبحوا النور ذاته، إذ تتحول أجساد أولئك البشر إلى أرواح كروح النبي، وحال وصولهم لهذه المرحلة يكون الله نفسه من يعلمهم المعنى الباطن: ﴿الرَّحْمَنُ ۝ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ۝﴾ [الرحمن: 1-2]⁽¹⁾. عند هذا المستوى فقط يمكن القول أن المرء قد فهم القرآن. ويرى الرومي أنه كي يفهم المرء القرآن على أكمل وجه، عليه أن يصبح بنفسه قرآناً.



(1) المصدر نفسه، 3، 539.

القرآن خارطة النفس

ووفقاً للطرح السابق، يرى الرومي أنَّ عملية فهم القرآن لا تنفك عن عملية معرفة النفس، ويمكن توسيع القاعدة الصوفية التي تقول: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁽¹⁾ لتُفيد أنَّ من عرف نفسه عرف كلام ربه، أي عرف القرآن. وحين نتكلم من الناحية التأويلية فإنَّ معرفة كتاب الله مشروطة بمعرفة النفس، حينها يصبح إدراك ماهية وطبيعة ما نريد معرفته هو المطلوب الأكثر أهمية. ولقرائه الذين يتغنون تفسير القرآن والأخبار المتعلقة بأقوال النبي وصحابته وأفعالهم التي انتقلت من جيل إلى الجيل الذي يليه، يقول الرومي: «فقم بتأويل نفسك لا الأحاديث النبوية»⁽²⁾.

ويرى الرومي أنَّ القرآن مليءٌ بالآيات التي تُميز سبيل الأمن والسلامة عن السبل التي تقود إلى البؤس والهلاك. ويصف القرآن بأنصع بيان المزالق والفخاخ على امتداد طريق تحقيق رضا الله، ويُنسِّق كذلك تركيبة النفس البشرية بجميع إمكانياتها، إذ يمثل الأنبياء أرقى نموذج ممكن من البشر: «فالقرآن هو حال الأنبياء، وهم أسماكٌ في بحر الكبرياء»⁽³⁾. كذلك يصف القرآن مواقف وأفعال العصاة من البشر موضحاً حجم النزعات المنحطة لدى البشر «فالقرآن كله شرح

(1) ناصح الدين أبي الفتح الأمدي، غرر الحكم ودُرر الكلم المفهرس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهيني، 1992، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011، باب «مَن»، ص 352. [المترجم].

(2) Rumī, Mathnawī, I: 3744.

(3) المصدر نفسه، 1، 1538.

لحديث النفوس، وانظر إلى المصحف، فأين عينك تلك؟⁽¹⁾

وبلحاز النفس كصورة مصغرة للكون، لا تروي قصص الأنبياء، ومن بينها قصة النبي محمد ﷺ، أحداثاً تاريخية حصلت في الماضي إلا لكونها المادة الخام والوصف الدقيق لحالة القارئ في اللحظة الراهنة: «فهذه القصة ليست مجرد قصة... إنما هي وصفٌ للحال»⁽²⁾. ويوجد مثالٌ رائعٌ للطريقة التي يفسّرُ بها الرومي قصص الأنبياء في القرآن في تناوله المستفيض لأحداث قصة موسى وفرعون. يرى الرومي في فرعون تجسيداٌ للنفس الإنسانية المتمردة التي تتجاوز كل الحدود في سعيها وطلبها للسلطة والنفوذ المطلق. وقد طوّرت أجزاءً من القصة لتصوير الخصائص المتعددة للنفس المتسافلة ومقارنتها بحالة الأنبياء كوسيلة لمساعدة القراء على أن يعرفوا ويفسروا تركيبة ومحتوى نفوسهم:

إنَّ ذكر موسى هنا مجرد دريئة وحجاب، فليكن لك منه نور موسى أيها الرجل الطيب.

إنَّ موسى وفرعون في وجودك، وينبغي أن تبحث عن هذين الخصمين في داخلك⁽³⁾.

ويرى الرومي أنَّ جميع الأنبياء المذكورين في القرآن، خصوصاً النبي محمد (عليه الصلاة والسلام)، أصبحوا نماذج عابرة للتاريخ لدى الناس جميعاً. والسفر داخل النفس (السلوك) في التصوُّف اقتداءٌ بتلك النماذج القرآنية، إذ يشمل على المرور بالأحوال والمواقف المتعددة التي اجتازوها. ويرى المتصوِّف أنَّ النبي

(1) المصدر نفسه، 6، 4862.

(2) المصدر نفسه، 3، 1149.

(3) المصدر نفسه، 3: 1252.

محمداً (عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ) هو من أحاط بجميع تلك الأحوال والمواقف التي مرَّ بها جميع الأنبياء السابقين. لقد حاز أرقى درجات الكمال البشرية وأصبح أسوة حسنة للمسلمين. ويرى الرومي أنَّ كلَّ آية في القرآن ترتبط بتلك الحالات والمواقف الخاصة التي عاشها النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَسَلَّمَ). وهو يورد هذه العلاقة بطريقة غير مباشرة لكنَّها واضحة في أحد خطابه أثناء حديثه عن القدرة المدهشة للشيخ نسَّاج في تفسير القرآن.

كان الشيخ نسَّاج أميَّاً ولا يعرف العربية غير أنَّ لديه القدرة على تفسير معاني آيات القرآن حين يترجمونها له. ويجدر بنا الاستشهاد بوصف الرومي، لما كان يقوم به الشيخ المذكور، حيث يقول: «كان الشيخ يبدأ بالتفسير والتحقيق للآية وكان يقول: كان المصطفى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ في مقام كذا عندما قال هذه الآية. وأحوال ذلك المقام كانت كذا» ثم كان يبيِّن بالتفصيل مرتبة ذلك المقام والطرق الموصلة إليه، وكيف عرج النبي ﷺ إليه⁽¹⁾. ويستشهد الرومي بقصة الشيخ وقدراته بحالة من التصديق لا يشوبها شك. والنقطة الجديرة بالملاحظة بخصوص هذا الاقتباس مع النظر لقراءة الرومي التأويلية للقرآن أنَّه يعتبر التفسير والتحقيق في الآية القرآنية يعني الكشف عن الحالات والمواقف التي عاشها النبي محمد ﷺ في تلك اللحظة المحددة من الوحي. ووفقاً لهذا الاتجاه، تُقرأ كل آية قرآنية على ضوء الحال الداخلي للنبي ﷺ في لحظة الوحي، آخذين بنظر الاعتبار المكان الذي يقف فيه النبي ﷺ في تلك اللحظة والموقف الذي هو فيه. كل ذلك يوفر نقطة البداية للمشروع بتفسير المواقف المتنوعة والمتعلقة بتلك الحال ومسالكها ومراتبها بالمقارنة مع المواقف والحالات الأخرى، وأعلى مستوى يمكن بلوغه ضمن ذلك الموقف. وهذا منظور داخلي قائم بذاته مرتبط بالفرع التاريخي

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhi*, p.110.

المتأصل من الدراسات القرآنية التقليدية المسماة «أسباب النزول». والغرض من هذا النوع من علوم القرآن هو تقديم الأخبار التي تبين الظروف التي نزلت فيها آية قرآنية معينة. ويستخدم المفسرون تلك المعلومات لتحديد سياق الوحي والدلالات المهمة لتقرير مجال تطبيق تلك الآية.

أمّا من المنظور الصوفي فيعتبر التماهي مع كل سبب خارجي لنزول الوحي حالاً وموقفٌ داخلي للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). ويبدو القرآن بمثابة خارطة في رحلة النبي نحو الله، أي رحلته داخل النفس (السير والسلوك). ويتضمن كون الشيخ نسّاج أمياً أنّ التفسير الباطني للقرآن يعتمد على بلوغ فهم الحقيقة عبر اتباع نهج الرسول والمرور بجميع المواقف والأحوال التي تجاوزها. وفي هذا المعنى، لن تُعَدَّ معرفة اللغة العربية وعلوم القرآن التقليدية ذات أهمية. ورغم أنّ الساعين وراء المعنى هم أتباع مقلدون للنبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، فهم يتحققون من واقع الحال ولا يكتفون بمجرد الركون للسياقات التاريخية لنزول الوحي. إنّ الشرط الأساسي للمرء كي يكون مفسراً للمعنى الباطني للقرآن هو أن يُفَعِّلَ المعنى العميق لنفسه وأن يكون في حالة من الاتحاد مع الله. وتنبع معرفة الله ومعرفة كلامه من معرفة النفس. وتندمج معرفة المرء نفسه، بصفته إنساناً متفرداً ومتميزاً، وتتعانق مع حقيقة النبي محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) العابرة للتاريخ.



المعيار المطلوب

لتحديد صحة تفاسير القرآن

من الطبيعي، في سياق مناقشة تفاسير القرآن، أن يُثار السؤال الآتي: كيف يمكن للسالكين أو القراء العاديين تحديد أن تفسيراً معيناً—أكان تفسيرهم أم تفسير شخصٍ آخر—صحيحٌ وجديرٌ بالاتباع؟ لقد حظي هذا السؤال باهتمام كبير ضمن الإطار المعرفي للرومي والذي يقارن فيه بين التقليد والتحقيق. وكما رأينا، فإن هدف الرومي هو تشجيع قرائه على تجاوز التقليد إلى مرحلة أن يتحققوا بأنفسهم من تعاليم القرآن والمعرفة التي امتلكها الأنبياء وورثتهم والقديسون وأولياء الله. ومن حيث المرجعية، تتطلب عملية التحقق تنمية وصقل التوازن الداخلي الذي تُقاس قيمة التفسير أو التعليم وفقاً لمعياره. وتحتاج النفس العارفة أن تصبح هي سند ذاتها ومرجعيتها وذلك باعتمادها على حكمها. ويستشهد الرومي بحديث لتوضيح هذه المسألة: «استفتِ قلبك وإن أفنأك الناس وأفتوك»⁽¹⁾، فلك معنى في داخلك، اعرض عليه فتوى المفتين، لكي تأخذ وتبني ما يأتي موافقاً له»⁽²⁾.

إن الرومي على وعي تام بالحديث أعلاه، والذي ينصح النبي من خلاله

(1) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني مسند الإمام أحمد بن حنبل، 2001، تحقيق شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، مؤسسة الرسالة، رقم الحديث: 17545.

(2) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p.49.

الناس أن يستفتوا قلوبهم، وقد يُساء تفسير ذلك الحديث واستخدامه لتبرير الأفعال المستندة إلى هوى النفس. تلك النفس التي تتحكم شهواتها وأهواؤها، لا عقلها، بمعناها الداخلي، وكما يُصوّرها نور الوحي. ويعدُّ الرومي تلك النفس كائنًا مريضًا يحتاج للعلاج الذي يصفه أولياء الله، حيث يقول:

وهذا مثل أن يأتي طبيب إلى المريض، ويسأل الطبيب الداخلي، لأنَّ لك طبيباً في داخلك، وذلك هو مزاجك الذي يرفض ويقبل. لهذا فإنَّ الطبيب الخارجي يسأله: «شيء الفلاني الذي أكلته كيف كان؟ أكان خفيفاً؟ أم ثقيلاً؟ كيف كان نومك؟» وهكذا، من ذلك الذي يخبره به الطبيب الداخلي يحكم الطبيب الخارجي. ولكن الأصل هو الطبيب الداخلي، أي: مزاج المريض. وعندما يضعف هذا الطبيبُ ويفسد المزاجُ، بسبب ضعفه يرى الأشياء على النقيض تماماً مما هي عليه، ويعطي إشارات معوجّة. يقول: إِنَّ السُّكَّرَ مرٌّ، وإنَّ الخَلَّ حلوّ، ولذلك يحتاج إلى الطبيب الخارجي ليقدم له العون، حتى يعود المزاج إلى قراره الأول. بعد ذلك يَعرّض نفسه على طبيبه ويأخذ منه الفتوى. وإنَّ لدى الإنسان مزاجٌ شبيهٌ من جهة المعنى والحقيقة. وهكذا فإنَّ الأولياء هم الأطباء الذين يُقدّمون للإنسان العونَ حتى يستقيم مزاجه ويقوى قلبه ودينه⁽¹⁾.

ويرى الرومي أنَّ هناك نتيجتين سلبيتين مرتبطتين بتفسير المعرفة المستوحاة من الكتاب الكريم وأحاديث النبي محمد (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ). أولاهما أنَّ الساعين في ذلك السبيل قد يصبحون راضين ومتباطئين في مراعاتهم للأوامر الإلهية، والثانية، قد يُنكر المسلمون نواحي معينة من تعاليم الكتاب الكريم من خلال تفسيرهم للمعاني الظاهرية لآياتٍ بعينها، تلك المعاني التي لا يبدو أنَّها

(1) المصدر نفسه، ص 49-50. ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي الماكوب، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 90.

تتسجم مع فهمهم غير المستنير بعد. وفي أسطر نموذجية تعبر عن أسلوبه في التعليم، يعاتب الرومي بعض المسلمين على فتور همتهم وجهلهم بقدرتهم على الاختيار. فقد فسّر بعض الناس قول النبي ﷺ: «جَفَّتْ الأَقْلَامُ» أَنَّ قَدَرَهُمْ قد كُتِبَ سلفاً وَأَنَّ لا جدوى من أداء أعمال الطاعة لله. ويُفسّر الرومي هذا الحديث بمعنى أَنَّ الأَقْلَامَ جَفَّتْ بعد كتابة الكلمات، بمعنى أَنَّ «الطاعات والمعاصي ليست على مستوى واحد، وَأَنَّ الاستقامة والسرقة ليستا على حدٍ سواء... لقد جفت الأَقْلَامُ بعد أَنْ كُتِبَتْ ﴿لِيَجْزِيَهمُ اللهُ أَحْسَنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾» [التوبة: 121] (1).

إنَّ فهم الرومي للقرآن يقوده لتعليم فضيلة الكدح المستمر في سبيل الله. فالسالكون لن يرضوا عن حالهم بل عليهم أَنْ يكدحوا بأقصى قدراتهم في سعيهم لبلوغ القرب من الله من خلال أداء الأعمال الواجبة وكذلك النوافل من العبادات. وحين يرضى الإنسان عن حالة البُعْد عن الله، حتى لو كانت لديه النيّة في البداية لمواصلة السير في الطريق، فهو أسوأ من الحيوانات:

«وعندما يسقط حمارٌ في وحل من إسراعه الخطو، يتحرك لحظة بعد أخرى عازماً القيام. ولا يسوّي المكان من أجل الإقامة، فإنّه يعلم أَنَّ هذا ليس موضع المعاش. فهل كان إحساسك أقلّ من إحساس الحمار؟ بحيث لم يقفز قلبك من هذه الأوحال. وتقوم بالتأويل و«الأخذ بالرخصة» وأنت في الوحل، ذلك أنك تريد أَنْ تصرفَ عنه قلبك.

قائلاً: هذا يجوز لي، فأنا مضطّر، والحق من كرمه لا يؤاخذُ عاجزاً مثلي.» (2)

على الساعين في سبيل الله أَنْ لا يدفعهم الحزن للتخلي عن إيجاد أنفسهم في مكانٍ صعب بل عليهم السعي الحثيث لمواجهة تلك الصعوبة: «فانتبه، لا

(1) Rumī, *Mathnawī*, V: 3131.

(2) المصدر نفسه، 2: 3355-3359.

تتأوه بحزين من الألم، بل ابحث عن الألم، ابحث عن الألم، ابحث عنه المرة تلو الأخرى»⁽¹⁾.

إنَّ السبب الرئيس للتفسيرات الخاطئة للقرآن هي رغبات المفسرين الذين بمقدورهم أن يخلعوا رغباتهم على القرآن بطريقة تشوش مقصود النص المقدس ومعناه:

«لقد قمتَ بتأويل الكلام البكر: فأول نفسك لا تقم بتأويل الذكر. إنَّكَ تؤوِّل القرآن على هواك، فصار المعنى السنِّي منك ذنباً مُعوجاً»⁽²⁾.

إنَّ الكلمة التي يستخدمها الرومي للتعبير عن التفسير هي كلمة «تأويل» وهي مشتقة من الاسم «أَوَّل»، بمعنى الأول، فإنَّ تُفسَّر كلمة يعني أن ترجع بها إلى أصلها الأول، أن تكتشف نيَّة مؤلفها. وفي ضوء ذلك، تعني موعظة الرومي «ترجم نفسك» أنَّ القراء بحاجة للرجوع إلى أصل أنفسهم، إلى أصل ذاتيتهم وعدم الموضوعية الكامنة فيهم. إنَّ لم تتحقق مهمة معرفة المرء نفسه، فسوف يفسِّر القراء النص المقدس والأخبار على أساس الهوى والرؤية القاصرة للحقيقة. ويعتبر الرومي هذا التفسير تفسيراً لا قيمة له، بل هو يعطي صورة مشوهة، الأمر الذي يُظهر إلى أي حد يكون التفسير خاطئاً حين ينتج من منظور هوى المفسِّر. وصاحب التأويل الباطل كالذبابة، التي تعوم فوق قشة في بركة من بول الحمار معتقدة أنَّها الرُّبَّان الماهر الذي يُبحر بالسفينة في محيط لا حدود له⁽³⁾. فإنَّ كان المرء قادراً على إدراك التحذير في هذه الصورة للتفسير الزائف فلن يكون ذبابةً ولا تكون روحه شبيهةً بصورته»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، 6: 4304.

(2) Rumi, Mathnawī, I: 1079-1081.

(3) المصدر نفسه، 1: 1082-89.

(4) المصدر نفسه، 1: 1090.

ويرى الرومي وجود نتيجة سلبية أخرى لتفسير القرآن على أساس الرأي ذلك أن مثل هذا التفسير يؤدي إلى إنكار المعاني الظاهرة للقرآن. ومثل هذه الحالة ما تتضمنه الآية القرآنية: ﴿تَسْبِيحُهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا غَفُورًا﴾ [الإسراء: 44].

ويمثل المعتزلة فرقة من رجال اللاهوت المسلمين الذين يفسرون القرآن بالعقل. وعلى أساس الرأي المتشكك من إعمال العقل في تفسير النص القرآني، وهم يقولون:

متى يظهر غرض التسبيح؟ إنَّ دعوى الرؤية من خيال الغي. بل إنَّ الناظر إلى هذا الجماد، يعتبر فيقوم بالتسبيح. ومن ثَمَّ فما دام الجماد يدفعك للتسبيح، فإنَّ هذا الأمر يتَّخذ على أنَّه هو الذي قام بالتسبيح⁽¹⁾.

وهذا هو تأويل أهل الاعتزال، ومن لم يكن لديه قبس من نور الحال. «وما لم يخرج الإنسان عن قيود الحس، يكون عاجزاً عن إدراك الصُّور الغيبية»⁽²⁾.

أما أولئك الذين غادروا عالم الجماد إلى عالم الأرواح قادرون على أن يسمعوا تسبيح الجماد كالسماوات والأرض والأحجار⁽³⁾.

بالنسبة لهؤلاء الناس يصبح المعنى الحرفي للقرآن حقيقة حية ثابتة⁽⁴⁾، فالرؤية المناسبة إذن هي أن السالكين يقبلون المعنى الحرفي للنصوص المأثورة، كالقرآن

(1) المصدر نفسه 3: 1024-1026.

(2) المصدر نفسه 3: 1027-1028.

(3) المصدر نفسه 3: 1008-1023.

(4) قارن ما تحتم على رفيق الرومي شمس التبريزي أن يقوله بهذا الشأن: «أنا أتحدث عن كلام الجمادات وأفعالها، والتي ينكرها الفلاسفة. ما الذي عليَّ أن أفعله بالعيون التي لدي؟»
Chittick, *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*, pp.110-111.

وسنة النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، دون تأويل قط، حتى يكون في حلو قههم كالشهد واللين.

ذلك أنَّ التأويل هو رد العطاء، وذلك لأنَّه يرى تلك الحقيقة رؤية خاطئة. وتلك الرؤية الخاطئة من ضعف عقله، والعقل الكُلِّي لب، والعقل الجزئي قسري. فقم بتأويل نفسك لا الأحاديث النبوية، واشتمَّ أنفك ولا تشتمَّ الرياض⁽¹⁾.

وبينما يبدو من الكلام أعلاه أنَّ الرومي يقف بشكل كامل ضد تأويل القرآن، غير أنَّ الأمر ليس كذلك. إنَّه على وعي تام أنَّ تأويل القرآن عنصر مهم لمعركة المعنى الذي يريده الله في القرآن. فضلاً عن ذلك، يعد الرومي تأويل القرآن نشاطاً يساعد الساعين في سبيل الله. ولأنَّ متهمي غاية الرومي هو مساعدة الساعين إلى الله على مواصلة السير في سبيله، فهو يوجِّه هذه النصيحة لأولئك الذين استعادو صحتهم الروحية من خلال تقيدهم بأوامر القرآن، والافتداء بالنبي (ﷺ) بأن يصنعوا مسامع قلوبهم لمواعظ أولياء الله، ويسلموا ذواتهم لكلام الله، ويمكن لهؤلاء السالكين أن يقرروا، بناءً على المعيار التالي، إن كان التأويل صائباً أم خاطئاً:

إنَّ التفسير الصحيح هو الذي يجعلك متحمساً، ويجعلك مليئاً بالنشاط والرجاء والحياة. أمَّا إذا جعلك واهناً، فاعلم حقيقة أنَّه تبديل، ليس بتأويل أو تفسير. لقد جاء القرآن من أجل التشجيع، وجعل المرء متحمساً، وذلك حتى يأخذ بأيدي القانطين⁽²⁾.

(1) Rumī, *Mathnawī*, I: 3741-3744.

(2) المصدر نفسه، 5: 3125 - 3127.

طبقات المعنى

في حين يعدُّ التمييز الأولي الذي يقوم به الرومي حين يناقش القرآن تمييزاً ثنائياً بين الشكل والمعنى، هنالك أمثلة في أعماله يتحدث فيها عن وجود الطبقات المتعددة للمعنى في القرآن. ويستشهد في المحتوى بالحديث: «إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»⁽¹⁾. وفي شرحه لهذا الحديث عن النبي ﷺ، يقول الرومي:

اعلم أنَّ حروف القرآن وألفاظه ظاهرة، وتحت كلِّ ظاهرٍ باطنٌ شديدُ القهرِ. وتحت هذا الباطنِ باطنٌ ثالثٌ، تتيه فيه العقولُ بأجمعها. والباطنُ الرابعُ من القرآن لم يدركهُ شخصٌ قط، ولا يعلمهُ إلَّا الله الذي لا نظير له ولا ند⁽²⁾.

هنالك أكثر من نقطة تستحق الاهتمام في شرح الرومي: أولاً، من المهم ملاحظة أنَّ الرومي لم يبين طبقات الأسماء، بل وضح الطبقة الثانية للمعنى من خلال إدراجه وفقاً لقوته. ويوضِّح المعنى الثالث مشيراً للجانب السلبي الذي يرافقه عبر تبيان أنَّ العقل عاجزٌ عن فهم هذا المعنى. أمَّا المعنى الرابع فيحيله مباشرة إلى علم الله. ونلاحظ كذلك أنَّه رغم ذكر الحديث النبوي المتعلق

(1) Badī al-Zamān Frūzānfar. *Aḥādīth waqīṣaṣ - ī mathnawī*. Ed. By Husayn Dawūdī. Tehran: Amir Kabir, 1376/1997, p.278.

مصدر الحديث: ابن حبان، صحيح ابن حبان، تحقيق أحمد شاكر، 1952، القاهرة: دار المعارف، رقم الحديث: 74، ص 75.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, III: 4244-4247.

بالطبقات المعنى (أبطن) السبع، يناقش الرومي أربعاً منها فقط. ويتبادر للذهن عند ذكر الرومي لطبقات المعنى الأربع، التصنيف الرباعي لطبقات المعنى في القرآن التي تم استخدامها في أحد أقدم النصوص للتفسير الصوفي، وهو نص يعود للإمام جعفر الصادق (ت 148هـ / 765م)⁽¹⁾. وفي هذه الصيغة توجد أربع أنواع لتعابير القرآن هي العبارات والإشارات واللطائف والحقائق⁽²⁾. ويرتبط بكل نوع منها نوع مختلف من الناس. ويتوقف الوصول لمعاني القرآن على المستوى الذي يقف عنده الشخص. وبقدر طبقات المعنى يتدرج مستوى الناس من العامة للخواص فأولياء الله فالأنبياء⁽³⁾.

وبين شرح الرومي مرة أخرى فهمه الذي مفاده أن الباطن والظاهر والشكل والمعنى مرتبطان ببعضهما بطريقة لا ثنائية. قد تكون هناك طبقات متعددة للمعنى على المستوى الباطن، غير أنها جميعاً مندمجة داخل المعنى الظاهري. ويشير هذا الشرح إلى ناحية أخرى في كتابات الرومي، أي طبيعتها غير المنهجية، حتى أنه يُنتقد لعدم قيامه بذلك، بل إن الرومي نفسه لم يقدم تعاليمه بطريقة منهجية. وترتبط الأشعار التي تسبق تلك التي استشهدنا بها أعلاه بالنقد الذي وجهه بعض القراء للمثنوي بسبب افتقاره للمنهجية. ووفقاً لوصف الرومي، يقول أولئك

(1) Keeler, *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*, p.55.

(2) نص الحديث كالتالي: «كتاب الله عز وجل على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء»، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، بلا تاريخ، ج 89، ص 103. [المترجم].

(3) يُنظر، الفصل الثاني والثالث من *Keeler, Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi*، لأجل الحصول على نظرة شاملة بشأن التصنيف الرباعي لطبقات المعنى والصيغة الأخرى التي استخدمها مختلف المتصوفة في تفسيراتهم للقرآن.

التفاد:

إِنَّ المثنوي كلامٌ دني، إِنَّهُ مجرد سيرة للرسول، وهو مُقَلَّدٌ فيه. وليس فيه ذكرٌ لتحقيقات أو أسرار عالية، حتى يسوق الأولياء جيادهم إلى تلك الناحية. وليس فيه شيء من مقامات التَبَتُّل حد الفناء درجة درجة حتى لقاء الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى. ولا يحتوي على شرح كلِّ مقامٍ وَمَنْزِلٍ وحديهما، بحيثُ يَحُلِّقُ صاحبُ قلبٍ بجناحٍ منه⁽¹⁾.

ويرى الرومي أَنَّ أسلوب المثنوي وطريقته شبيهان بأسلوب وطريقة القرآن، ويجب منتقديه بالقول: إِنَّهُ في وقت نزول القرآن، طعن فيه الكفار بالطريقة نفسها قائلين: «إِنَّهُ أساطير الأولين وخرافاتهم، وليس فيه عمقٌ أو تحقيقاتٌ عالية، حتى الأطفال الصغار يفهمونه، إِنَّهُ لا يحتوي إلَّا على أمرٍ بالمعروف أو نهْيٍ عن المُنْكَرِ. إِنَّهُ سطحيٌّ يفهمه كلُّ إنسانٍ، فأينَ ذلك البيان الذي يحارُّ فيه العقل؟»⁽²⁾.

وتشتغل رؤية القرآن التقييمية على قاعدة تشكيل الثنائيات، وحين يسهب القرآن في تفصيل الأنماط المختلفة للمؤمنين والكافرين فهو يفعل ذلك تمشيًا مع مقتضيات الخطاب. إِنَّهُ لا يواصل خطابه خطوة خطوة من البداية حتى النهاية على أسلوب الطروحات والرسائل المنهجية في علم الأخلاق أو النفس أو الفلسفة. ويتبع الرومي الأسلوب نفسه في طرح تعاليمه في المثنوي، فهو مهتمٌ بعرض المفاهيم الأساسية للسير (إلى الله) وبنية الكون وبنية النفس، غير أَنَّهُ لا يعطي مساحة كبيرة للتفاصيل الصغيرة أو عرض مراحل المسار على طريقة الطروحات المنهجية في تناول التصوُّف. ينصبُّ جُلُّ اهتمامه على عرض طريقة تطبيق المفاهيم في تشكيلة متنوعة من المواقف والأحوال المختلفة.

(1) Rumī, *Mathnawī*, III: 4233-4236.

(2) المصدر نفسه، 3: 4241 - 44.

وفي ضوء ذلك، يبدو شرح الرومي لحديث الأبطن السبعة (للقرآن)، حتى وهو يبين فهمه لطبقات معاني القرآن، مثالاً على تثبيت توقّعات القراء المهتمين بالعرض المنهجي للأفكار، حيث يؤدّ القارئ، وهو يتابع الحديث، من الرومي أن يبين معنى الأبطن السبعة، لكن الرومي يكتفي بذكر أربعة منها فقط. وحيث يريد القارئ أن ترتبط تلك الطبقات الأربع للمعنى القرآني بالصيغة المشهورة لرواية ذلك الحديث في تفسير الإمام جعفر الصادق. لم يصفِ الرومي سوى خصائص كل مستوى وأثره على العقل. فغرضه إذن ليس تزويد القارئ بطروحات منهجية عن التصوف أو المفاهيم الأساسية للتفسير القرآني، بل إنه يرغب فقط برسم صورة للحالة عبر لمسات تعبيرية عامة وشاملة. وتبين النظرة العميقة للطريقة التي يفسّر بها القرآن أنه يشتغل على مستوى مزدوج من المعنى الظاهر والباطن. وتشابه طريقته المزدوجة هذه الأداة الأساسية التي يستخدمها في تحليله للحقيقة التي تتكون من المبنى والمعنى. وإلى مثل تلك الأمثلة من تفسيراته لآيات القرآن نحيل نظرنا الآن.



حين يأتي مدد الله

تعطينا تفسيرات الرومي لسورة النصر مثلاً ممتازاً على الأسلوب الذي يوضح طريقته المزدوجة في التفسير. ومن خلال شرحه لهذه الآيات يميّز الرومي بين المعنى التاريخي الظاهر لكلام الله ومعناه العابر للتاريخ: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۝ ١ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ۝ ٢ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ ۚ إِنَّهُ كَانَ نَوَّابًا ۝ ٣﴾ [النصر: 1-3].

ويقدم الرومي المعنى الظاهري لهذه الآيات أولاً وكما يلي:

يفسّر مفسّرو الظاهر هذه السورة على هذا النحو: كان لدى المصطفى ﷺ همّة عالية، «سأجعل العالم كله مسلمين وسأضعهم جميعاً في طريق الله». عندما رأى وفاته تدنو قال: آه، ما عشتُ طويلاً بما يكفي كي أدعو الخلق إلى الله؟» أجابه الحق تعالى: لاتعزّن. في تلك الساعة التي تمضي فيها، سأجعل هذه الولايات والمدن، التي ستفتحها بالجيوش والسيوف، كلها مطيعة ومؤمنة دون جيوش وسيوف. وآية ذلك أنّه في النهاية عندما يتقضي أجلك سترى الخلق يدخلون من كلّ باب جماعاتٍ ويفدون مسلمين. وحين ترى ذلك، اعلم أنّ وقت رحيلك قد حان. سبّح بحمد ربك عندئذ واستغفره، لأنك ستأتي إليه لا محالة⁽¹⁾.

وفي المقطع أعلاه، نرى أن المفسّرين المهمّين بالمعنى الظاهر للقرآن

(1) Rūmī. *Fihi mā Fihī*, p.78.

يربطون آيات هذه السورة بأحداث تاريخية حصلت في حياة النبي محمد (ﷺ) كاعتناق القبائل البدوية للإسلام وذنو أجل النبي عَلَيْهِ السَّلَامُ. ويُرى النبي، وفقاً لهذا المنظور، أنه المخاطب الوحيد في هذه الآيات. ويقارن الرومي بين الانجاء التاريخي، لمثل هؤلاء المفسرين، والذي يقوم على المعنى الظاهر وبين تفسير المحققين القائم على التفسير الباطن، وكما يأتي:

لكن المحققين يقولون: إِنَّ معناها هو الآتي: يتصور الإنسان أن بمقدوره أن يخلص نفسه من الصفات الذميمة عبر تدييره وجهاده. وحين يُعْمَل في مجاهدة النفس أكثر ويوسع نطاق قدرته وأدوات الفعل الإنساني لديه ويتخلى عن طول الأمل، يتاديه الله قائلاً: «لقد ظننت أنك وصلت لذلك بجهدك واجتهادك. ذلك في الحقيقة سنة سنتها أنا، ومفادها أن عليك توسيع ما تملكه في سبيلي. حينها فقط يأتي عطاؤنا. ونقول لك: «اقطع هذا الطريق اللامحدود على قدميك الواهيتين». ونعلم أنه بقدَميك الواهيتين لن تتمكن أبداً من بلوغ نهاية الطريق، وحتى في مئة ألف عام لن تقوَ حتى على بلوغ مرحلة واحدة من مراحل. غير أنك حين تبذل الجهد وتصل للطريق ستسقط في النهاية، ولن يكون باستطاعتك التقدم خطوة أخرى إلى الأمام، حينها سيضمملك لطف الله. تماماً كما يتم التقاط الأطفال وحملهم حين يكونون في دور الحضانه، ثم يتركون لوحدهم كي يعتمدوا على أنفسهم حين يكبرون. ولهذا لم تعد لديك القوة الآن، وحين كانت لديك القوة وكان بمقدورك الجهاد، بين الفينة والفينة في حالة بين النوم واليقظة، فقد منحناك اللطف لتحصل على القوة والأمل في سعيك في سبيلنا. وفي هذه اللحظة حيث لم تعد لديك الوسيلة لمواصلة السعي، انتبه للطفنا وتسديدنا وفضلنا وانظر كيف تنهال عليك الألفاظ زرافاتٍ ووحدانا. ولم تكن لترى من ذلك شيئاً ولو بذلت مئة ألف ضعف من جهدك في هذا السبيل، ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَأَسْتَغْفِرْ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً﴾ [النصر: 3]. استغفر ربك من تلك الأفكار واعلم أنك كنت تتخيل أن كل

هذا ناتج عن جهدك وحده فقط ، ولم تكن لترى أن ذلك كله من قبلنا. أمّا الآن وقد رأيت أن كل ذلك من ربك، ف﴿وَأَسْتَغْفِرُكُمْ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ [النصر: 3].

ولفهم النقاط التي أثارها الرومي أعلاه عبر تقديمه لرؤية المحققين في تفسير سورة النصر، من المفيد تلخيص بعض جوانب نظرية التصوف التي تتجلى في ثنايا تفسيراته (للقرآن). إنَّ هدف التصوف هو نيل القداسة أو القرب من الله عبر الاستغراق في حضوره في هذا العالم. ويبين أحد تعاريف التصوف، والذي تمت صياغته من منظور شخصية المتصوف وأخلاقياته، أنَّ غاية التصوف هي «التخلُّق بأخلاق الله»⁽¹⁾. ويتضمن هذا التعريف أنَّ عملية التخلُّق بأخلاق الله تسبقها عملية تخلي المرء عن الصفات الذميمة.

ويشير الرومي إلى التعقيد في هذا الجانب من السير في طريق التصوف، حين يناقش السبب الذي يدعو السالكين لطلب المغفرة من الله لخطئهم في الاعتقاد بقدرتهم على التخلي عن الصفات الذميمة بجهودهم الشخصية. فيقول: إنَّ الجانب المحيِّر في هذه النقطة هو التناقض الجلي بين إلزام الله الواضح للناس في القرآن ﴿اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ...﴾ [المائدة: 35] من خلال بذل الجهد الشخصي بينما الواقع، من منظور المحققين، أنَّ عون الله وحده الذي يحقق تلك المهمة.

ويُبين تفسير الرومي أنَّ القداسة والقرب من الله يتحققان من خلال اللطف الإلهي والجهد البشري، بل الأهمُّ من ذلك، وفي سياق مناقشة مناقب الشخصية، يشير الرومي إلى الفهم الصوفي لتعاليم القرآن المتعلقة بالصفة الجوهرية للكائنات

(1) William C. Chittick. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989, p.283.

البشرية. وفي هذه الرؤية للأشياء، فإنَّ الصفة الحقيقية الوحيدة التي يمتلكها الناس في المسار الطبيعي لحياتهم هي حاجتهم وفقيرهم واعتمادهم الكامل على الله. إنَّ الفضل الوحيد الذي يمكن للإنسان أن يقدمه الله الملك، الذي لا ينقصه شيء، هو الشعور بعدميته وحاجته وفقره إلى الله⁽¹⁾. وفي ضوء ذلك، يُعدُّ إدراك ذلك الفقر مرحلة واحدة في السير في طريق التصوف، وبعد إدراك هذه المرحلة، يأتي طلب المرم للمغفرة جزاء مواطن الضعف السابقة المتمثلة في التفكير بأنَّ بمقدوره تحقيق القداسة والقرب بجهوده الشخصية فقط.

بتمحور النقاش في سورة النصر حول كلمة النصر، تلك الكلمة العربية التي تمت ترجمتها بكلمة victory بالإنكليزية والتي تعني الفتح. وتعد كلمة الفتح مصطلحاً في نظرية التصوف وهي تدلُّ على تجربة أو مرحلة إعداد تنكشف فيها المعاني والحقائق وتتجلى أمام السالك. ويُفسَّر المتصوِّفُ قول النبي محمد (ﷺ): «أرنا الأشياء كما هي!» أو «أرنا حقائق الأشياء!»⁽²⁾ بأنَّه الدعاء أو الصلاة لبلوغ ذلك الفتح. ويرى الرومي أنَّ السالكن سيدركون، عند هذا المستوى من الحقيقة، الخلل في أفكارهم الأولى ويسارعون لطلب المغفرة وكما أمرهم الله.

وهناك طريقة أخرى يدرك المتصوِّفُ من خلالها العملية التي ينخرطون فيها، وتلك الطريقة قائمة على قول النبي محمد (ﷺ): «الشرعة أقوالي والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي»⁽³⁾. وكما في مجال المظهر الخارجي للأعمال تماماً،

(1) Chittick, Me and Rumi: *Autobiography of Shams-I Tabrizi*, pp. 94-95.

(2) مصدر الحديث: أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، صيد الخاطر، 1960، 3 مجلدات، دمشق: دار الفكر، ص 429.

(3) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.10.

مصدر الحديث: ميرزا حسين النوري الطبرسي، مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، 1991، بيروت: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 18 مجلد، ج 11، ص 173، حديث رقم: 12672.

يتبع السالك مثال النبي، أمّا في مجال الرحلة الباطنية فالهدف هو تجربة الأحوال والمنازل التي اجتازها النبي (ﷺ). لقد نوقشت هذه النقطة في فصل سابق يتعلق بمقدرة الأمي شيخ نسّاج البخاري على ربط كل آية من القرآن بما يناسبها من الأحوال والمنازل (المقامات) التي تخصّ النبي محمداً (ﷺ). ويبين الحديث الذي اقتبسه الرومي آنفاً مثلاً على الطريقة التي تنشأ من خلالها العلاقة بين الظروف التاريخية والأحوال الباطنية للنبي محمد (ﷺ) وبين تجارب السالكين المتمثلة في طريق التصوف.

ويبين تفسير الرومي كذلك أنّهم أرباب التحقيق، خلال قراءتهم للقرآن، يكمن في الوصول لمعرفة أنفسهم وتجاوز المدى الذي وقف عنده المفسرون الذين انشغلوا بدلالة المعنى التاريخي الظاهري لآيات القرآن. فمن الناحية التاريخية، نجد أنّ سورة النصر قد خاطبت النبي محمداً (صلى الله عليه وآله) فقط، أمّا المحققون فيرون أنّه يتوجب على كلّ مسلم يقف موقف النبي أن يدرك المعاني الكامنة في تلك الآيات. كذلك يرى المحققون أنّ المخاطب في القرآن دائماً هو القارئ والمستمع حتى حين يتضح من الناحية التاريخية أنّ آيات بعينها كانت موجهة للنبي (ﷺ) فقط. ويفترض القصص القرآني، بما في ذلك قصة النبي محمد (ﷺ)، أنّ إمكانيات المعرفة متوفرة لكل قارئ.

كذلك تساعد هذه الاقتباسات على توضيح منطق الطريقة التي يربط الرومي من خلالها دلالة المعنى التاريخي الظاهري للقرآن بدلالاته الباطنية العابرة للتاريخ. ويربط الرومي القبول الظاهري للإسلام من قبل القبائل البدوية، من دون تدخل عسكري مباشر للنبي محمد (ﷺ)، بالتجلي الباطني لللطيف والعطاء والفضل الإلهي. تماماً كما بلغت حياة النبي مرحلة القرب وتجلّت قدرته المادية على التدخل في شؤون الأرض، تنهال بالطريقة نفسها ألطاف الله وعطاياه وأفضاله عندما يبذل السالك قصارى جهده على مستوى القدرات الباطنية والظاهرية، وهي

حالة يمكن تشبيهها بموت الأنا وفنائها ومحدودية فهمها للحقيقة. إنَّ الهدف على المستوى الظاهري هو رغبة النبي ﷺ بانتصار الإسلام، أمَّا على المستوى الباطني، فرغبة السالك في بلوغ القرب من الله عبر كشف الحقائق. وعلى المستوى المصغر يكون تفسير النصر الظاهري على أنَّه الفتح الباطني، وهو الفتح في بلوغ غاية القرب من الله.

وفي الختام، يمكننا ملاحظة أنَّ الطريقة التي أتبعها الرومي هي طريقة مزدوجة مفادها أنَّ كل آية قرآنية لها دلالة ظاهرية وأخرى باطنية. وترتبط الدلالة الباطنية بالأحوال والمقامات في طريق التصوُّف ولا تنفي المعنى الظاهري مطلقاً. ورغم أنَّ التفسير الصوفي، كما هو الحال في تفسير الرومي، يؤكد على المعاني الباطنية للقرآن، يراها في الوقت نفسه تعتمد على معانيه الظاهرية.



مقام إبراهيم

نتناول الآن المثال الثاني لطريقة الرومي المزدوجة في تفسير القرآن كما في تفسيره للآية: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا آيَاتٍ مَّنَافٍ لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...﴾ [البقرة: 125]. حيث يبين الرومي في شرح هذه الآية:

يقول أهل الظاهر: «إنَّ المراد من هذا (البيت) هو الكعبة، التي كُلُّ من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفات، ويُحرَّمُ فيها الصَّيد، ولا يجوز فيها إلحاق الأذى بأيِّ إنسان. وقد أثرها الحق تعالى لتكون بيتاً له»⁽¹⁾. ويرى الرومي أنَّ هذا التفسير القاسم على المعنى الظاهر صحيحٌ وصالحٌ في الوقت نفسه. غير أنَّه يستمر في تقديم تفسير آخر للآية كما يراها أهل التحقيق حيث يقول:

هذا هو التفسير الظاهري للقرآن، أمَّا أهل التحقيق فيذهبون إلى أنَّ المراد بالـ (بيت) هنا هو باطنُ الإنسان، أي: «يا ربِّ، أدخلِ باطني من الوسواس والمشاكل النفسانية وطهِّره من الشهوات والفكر الباطلة، حتى لا يبقى فيه خوفٌ ويظهر فيه الأمنُ ويكون كلهُ محلاً لوحبك، ولا يكونُ فيه طريقٌ للشيطان والوسواس». ومثلما أمرت الشُّهبُ أنْ ترقب السماء حتى تمنع الشياطين من استراق السمع لأسرار الملائكة، لكي لا يطلع أحدٌ عليها، وتكون في منأى من كل الآفات. أي: «يا رب، كلِّف حرس عنابتك بمراقبة باطننا، لكي يبعدوا عنا وسواس الشياطين وجيل النفس

(1) Rūmī. *Fīhi mā Fīhi*, p.164.

والهوى». هذا هو قول أهل الباطن وأرباب التحقيق⁽¹⁾.

من الواضح في عرض الرومي لتفسيرات أهل التحقيق لـ (بيت الله) أنه يواصل استخدام تقسيمه الثنائي للمعنى الظاهري والمعنى الباطني. أمّا على المستوى الباطني فهو قانع بذكر باطن الإنسان ولم يقدم المزيد من التمييز باعتبار المزيد من المستويات الدقيقة. ونرى كيف أنّ الدلالات الظاهرية لم تفقد صلاحيتها، بل جرى تناولها برؤية أكثر اتساعاً للمجال الذي تُطبّق فيه تعاليم القرآن. فمهما علت رتبة المعنى ومهما كان عمقه، فذلك لا يلغي الدلالة الظاهرية أو المعنى الأقل رتبةً لآيات القرآن. وفي حقيقة الأمر فإنّ الانسجام بين الظاهر والباطن وبشكل دقيق هو الذي سمح لأرباب التحقيق أن ينتقلوا من الدلالة الظاهرية إلى الدلالة الباطنية، لهذا يقدّم المعنى الظاهري نقطة الانطلاق لاكتشاف أعماق المعنى الباطني.

وفي تفسيره للدلالة الباطنية لهذه الآية، يوضّح الرومي مبدأ الأوليّة الذي يوجّه علم تأويل النصوص، أي أنّ قلوب الأنبياء والأولياء هي الأصل (الجذر) بينما الكعبة بشكلها المحسوس الذي بناه إبراهيم من الحجر هي فرعٌ لذلك⁽²⁾. ويبدو أنّ أوليّة قلوب الأنبياء والأولياء مفهومة للرومي بمعنى أنّ الله أول ما أظهر ذاته في قلب إبراهيم. لهذا يعتبر قلب إبراهيم بحقّ (أول بيت لله) والكعبة المحسوسة فرعٌ له، أو أنّها الفرع الذي نبت من ذلك الجذر، أي من ذلك القلب المقدس.

إنّ صفات الكعبة هي «أنّ كلّ من يأوي إليها يظفر بالأمان من الآفات»، ذلك

(1) Rūmī. *Fihī mā Fihī*, pp.164-165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي الماكروب، 2001، دمشق: دار الفكر، ص 239.

(2) Rūmī. *Fihī mā Fihī*, pp. 165.

أنَّ ما يوضحه مفسرو الظاهر هو مجرد انعكاس صفات البيت الأصل الموجود داخل الإنسان المقدس و«إذا لم تكن الكعبة هي القلب، فما فائدة الكعبة؟»⁽¹⁾.

ويقدم الجزء الثاني من الآية، موضوع النقاش حيث يقول الله تعالى: ﴿وَأَنذِرُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى...﴾ [البقرة: 125]، إيضاحاً إضافياً للنقاط التي تَمَّت إثارتهَا فيما سبق والمتعلقة بتفسيرات الرومي التأويلية للقرآن. إِنَّ «مَقَامَ إِبْرَاهِيمَ» ومصلاه هو مكانُ قرب الكعبة، يقول أهل الظاهر: إِنَّ إبراهيم قد أقام فيه صلاته. واقتداءً بإبراهيم، أصبح ذلك تقليداً بل واجباً أَنْ يصلي فيه المسلم ركعتين. وبعد الرومي هذا التفسير الظاهري لمقام إبراهيم بالنسبة «صحيحاً وطيباً» لكنه يوضح المعنى في أعين أرباب التحقيق فيقول:

أما مقام إبراهيم عند المحققين فيعني أَنْ عليك أَنْ ترمي بنفسك في النارِ مثل إبراهيم من أجل الحق⁽²⁾، وَأَنْ تأتي بنفسك إلى هذا المقام بالمجاهدة والسعي في طريق الحق، أو قرب هذا المقام. فيكونُ الإنسانُ عندئذٍ قد ضحَّى بنفسه من أجل الحق، أي إِنَّه لا يبقى للنفس لديه أيُّ خطر ولا يرتعدُ من أجل نفسه. صلاة ركعتين في مقام إبراهيم شيءٌ رائعٌ، لكنَّها الصلاة التي قيامها في هذا العالم وركوعها في ذلك العالم⁽³⁾.

ويبين هذا الشرح أَنَّ الطريق الباطني هو أَنْ تتبع خطوات الأنبياء وتجرَّب

(1) المصدر نفسه.

(2) يصف القرآن كيف أنَّ نمروداً قد أمر برمي إبراهيم في النار الملتهبة لكن الله أمرها أن لا تؤذي إبراهيم: ﴿وَنَادَى كُوفٍ بُرْدًا وَسَلَامًا عَلَيَّ﴾ [إبراهيم: 69].

(3) Rūmī. *Fīhi mā Fīhī*, p. 165.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي العاكوب، 2001، «دمشق: دار الفكر»، ص 240.

الأحوال والمقامات التي اجتازوها في مسيرهم إلى الله. إنَّ عنوان النبي إبراهيم في التراث الإسلامي هو «خليل الله» وصِفَةُ مقامه هو أنَّ الذين يقفون عنده يضحُّون بأنفسهم لأجل نيل القرب من الله.



الخاتمة:

غاية التفسير

يمكن القول: إنَّ غاية الرومي في تفسيره للقرآن هي الإرشاد والهداية، وتوجه تفسيراته للقرآن إلى الشخص الساعي للقرب من الله ويرى الرومي أنَّ دوره هو دور المعلم الروحي الصادق الذي يكشف الدلالة الباطنية للقرآن لأجل المسير في الطريق الباطني. وعند التدقيق في تفسيرات الرومي التأويلية نرى أنَّ الهداية والإرشاد التي يقدِّمها عبر تفسيراته للقرآن تتخذُ أشكالاً متعددة. وكونه شخصاً بلغ مقام القداسة فهو يهدي الناس من خلال تقديمه نماذج للتفسير الصحيح. كما يرشد الناس من خلال إظهار حقيقة أنَّ معرفة النفس هي المفتاح في عملية التفسير القرآني. وهو يوضح الأدوات التي من خلالها يمكن للمرء الحصول على فهم القرآن، وهو بهذه الطريقة يضع الرؤية والأصول المناسبة التي يحتاج السالك لمراعاتها فيما يتعلق بالنبي محمد (ﷺ) والقرآن. كما أنَّه يوجه السالكون من خلال توضيح أحوال ومقامات النبي محمد والأنبياء السابقين الذين ورد ذكرهم في القرآن والذي يرى فيهم قادة يحتاج كل سالكٍ مسلم أن يقتدي بهم.

إنَّ هَمَّ الرومي واهتمامه بالسالكون واضحٌ في أعماله، وحتى حين يكون منتقداً لأحدهم بشدة، يشرح أنَّ أصلَ قسوته وحدثه نابغٌ من شفقتة على معاناة ذلك الشخص. مثال ذلك أنَّه حين يلوم قارئ القرآن ابن مُقري لعدم معرفته

بمعاني القرآن، يقول الرومي أنه «أراد أن يأخذ بيد صديقه نحو المعنى»⁽¹⁾. كان يتمنى للآخرين فقط أن يحفظوا بالبركات التي حظيَ هو بها. وكما رأينا سابقاً أن الرومي يرى كل كائن بشري كوناً صغيراً تنفتح فيه كل قصص القرآن. في داخل كل شخص يوجد مؤمنٌ وكافرٌ يحارب أحدهما الآخر. ويوجه الرومي خطابه لهؤلاء الناس الذين يقفون وسط الطريق يتجاذبهم الجانب الهابط والسامي داخل نفوسهم: «نحن نريد، والآخرون يريدون، فمن سيفلح؟ من يجعله الحظ حبيباً له؟»⁽²⁾ ويرى الرومي نفسه وارثاً للأنبياء متحدثاً من الجوهر النوراني للطبيعة البشرية وإليها، منادياً على الناس أن يسارعوا إلى رحمة الله.

تشتمل تفسيرات الرومي التأويلية للقرآن على كل وجود القارئ، وإن فهم القرآن بالنسبة للرومي يتطلب فهم المحتوى الداخلي للنفس. القرآن نصٌ حيٌّ يتجاوب مع الأسلوب المتبع في تناوله، ولهذا تتضمن مهمة التفسير الارتقاء بالنفس من خلال تجسيد تعاليم القرآن. وحسب نظرية استجابة القارئ (reader-response theory) في علم التأويل، يتم تدوير عملية القراءة بحيث يستكشف (يقرأ) النصُّ قارئه. وما أن يشرع القراء الذين يتغنون تفسير القرآن حتى يتنهوا لنتيجة يجدون فيها أنفسهم وقد جرى تفسيرها لهم.



(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) Rūmī. *Fihi mā Fihi*, p.57.

الفصل الثالث

فرعون في القرآن

لقد تناول هذا الفصل وصف فرعون في القرآن، ويعني الوصف هنا الطرق التي يقدم النص لقرائه من خلالها المعلومات «الضرورية لإعادة بناء الشخصية من خلال السرد»⁽¹⁾. ويظهر فرعون باعتباره شخصية محورية ضمن السرد العام لقصة موسى وبني إسرائيل. وسوف تستعرض هذه الدراسة السمات الشخصية التي رسمها القرآن لفرعون لتقرير إن كان هناك أي تطور أو تغيير في تلك الصفات عبر مسار السرد القرآني لقصة فرعون. وقد طرح المؤلف في هذا الفصل سؤالاً يتعلق بأسلوب القرآن في التصوير: كيف يقدم القرآن لقرائه رؤيته لدوافع فرعون؟

وهناك علاقة وطيدة بين الشخصية والحدث، إذ يقول هنري جيمس: «وهل الشخصية سوى تحديد وتقرير الحدث؟ وهل الحدث سوى تصوير الشخصية؟»⁽²⁾

(1) Mark Allan Powell. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress, 1990. p.52.

(2) مقتبس في المصدر نفسه، ص 51.

وعليه، تناول الباحث شخصية فرعون عبر النظر للأحداث الخاصة بكل شخصية في السرد القرآني لقصة موسى وفرعون، ملتزماً بالمبدأ القائل: إِنَّ الْجُزءَ يَكْتَسِبُ معناه من الكل، لأجل تقييم الدلالة النهائية لتلك الأحداث وما الذي يظهر من خلالها، آخذاً بنظر الاعتبار السياق القرآني العام. ويمكن معرفة السياق العام من خلال الرؤية الكونية التي يقدمها القرآن قبل الولوج في البحث الشامل عن الأساليب التي وصف القرآن شخصية فرعون من خلالها. ويقدم المبحث الأول من هذا الفصل السمات الرئيسية لرؤية القرآن الكونية.



أدب القصص القرآني الرفيع

يستحضر القرآن، عبر مخاطبته لمستمعيه في اللحظة الراهنة، الماضي ويستشرف المستقبل. ويستعرض القرآن الماضي عبر قصتين نموذجيتين إيحائيتين هما «عهد أَلَسْتُ (بريكم)؟» وقصة إبليس. ويستعرض القرآن الحاضر بشكل جلي في سورة الفاتحة - السورة الأولى في القرآن - أمّا المستقبل فيتناوله بطريقة السرد الاستشرافي الذي يصف الأحداث المتعلقة بنهاية العالم بشكل حيوي متقدّم مع التأكيد على يوم القيامة الوشيك الحدوث.

واحدة من المصطلحات التي يستخدمها القرآن في الإشارة لنفسه هي «الذكر». ويؤدي القصص القرآني وظيفته ضمن الهدف الكلي (للقرآن) لمساعدة مستمعيه أن يستذكروا تأكيده على الأمر الذي يشترك به جميع الناس، أي: عهد أَلَسْتُ (بريكم)؟. إنها الذاكرة العابرة للزمن والمتعلقة بالحوار بين الله وجميع الكائنات البشرية قبل الخلق: ﴿وَرَادَّ أَخَذَرَيْكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172]⁽¹⁾، وكان جواب البشر على هذا السؤال هو: ﴿بَلَى شَهِدْنَا﴾. [الأعراف: 172]. وفي الجزء الآتي من الآية نفسها، يوضح القرآن دلالة هذه الشهادة من البشر بشأن أنفسهم، وكما في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. وفي رؤية القرآن للحقيقة، يعدّ هذا الإدراك لوحداية الله

(1) Alast هي المكافئة لكلمة «أَلَسْتُ بريكم؟» في العربية.

والمقام الذي يستحقه أكثر الذكريات والمعارف رسوخاً لدى جميع البشر. وتشير المصادر الإسلامية لهذا الحدث بوضفه ميثاق أَلَسْتُ (بريكم؟) وهو يمثل فرضية القرآن الأساسية في مناقشة مسألتَي الإيمان والكفر. ولأنَّ سؤال الله للبشر، قبل دخولهم لهذا العالم، يدور حول إدراكهم لربوبية الله، فإنَّ معرفتهم الفطرية، كما يصفها القرآن، تتكون من معرفة أنَّ الله واحدٌ وأنَّه الربُّ الوحيد الذي يستحق العبادة.

ويعدُّ الملك والرب من بين الصور المحورية التي يستخدمها القرآن لوصف الله تعالى. والملك هو من يملك جميع الخلق ويراقب أداءهم بشكل مباشر، ﴿وله الأسماء الجسنى﴾ [الأعراف: 180] كالرحمن والغفور والعدل والحكيم. ومن هذا المنظور، تعتبر جميع المخلوقات عبيداً لله الذي يملك خلقها ورزقها. وضمن هذه الرؤية للحقيقة، فإن جواب البشر المناسب هو الإقرار باعتمادهم على الله من خلال تعبيرهم عن الامتنان. ويعزز استخدام القرآن للشكر مقابل الكفر أهمية هذه الرؤية كما في قوله تعالى: ﴿فَاذْكُرُوا أَن كُنتُمْ بِأَشْكَرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُوا﴾ [البقرة: 152] وقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِسَانُ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: 112]، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَارْزُقُوا إِذَا ارْتَبَثَ﴾ [النحل: 114]. فالإيمان هو أن تشهد وتذكر الحقيقة الأساسية لحال الإنسان، أي اعتماده على ربِّ رحيم، بالقول والفعل. ويقترن الإيمان في القرآن على الدوام بالعمل الصالح، ويعتبر قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ [البقرة: 82] عبارة طالما تتردد في القرآن⁽¹⁾. وفي ضوء هذه الفرضية القرآنية، يمتلك البشر معرفة فطرية بوحدانية الله وربوبيته،

(1) لمزيد من الأمثلة، ينظر، سورة البقرة (277) وآل عمران (57 و 200) وسورة النساء (57).

ويبدو الكفر بمثابة الغطاء لهذه المعرفة، كما أنَّ الكلمة التي يستخدمها القرآن نقيضاً للإيمان هي الكفر. وعند البحث في أصل كلمة الكفر، نجد أنَّها تدل على «تغطية الشيء»⁽¹⁾ أما في لغة اللاهوت فتعني إنكار وحدانية الله ورفض أنَّ القرآن كلام الله. فالكفر إذن هو إنكار متطلبات تذكُّر ميثاق «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟» الذي قطعه كلُّ مخلوق بشري مع الله قبل زمن الخلق.

ففي الوقت الذي يطالب القرآن مستمعيه أن يتذكروا ميثاق أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟، فهو يتبنَّا كذلك بمستقبلهم. ويُذكِّرُ الناس أنَّ هذا العالم سيفضي إلى نهايته وأنَّهم سيحاسبون على أعمالهم أمام الله يوم القيامة. وفي مواضع متعددة في خطابه، يرسم القرآن صورةً مفعمة بالحركة والحياة لنهاية العالم:

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ (١) وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انْفَرَّتْ (٢) وَإِذَا السَّيَّاهُ فُجِّرَتْ (٣) وَإِذَا الْقُبُورُ بُعِثَتْ (٤) عِلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ (٥)﴾ [الانفطار: 1-5].

وفي هذا المثال، كما في الأمثلة الأخرى في القرآن، يكون عرض الأشياء التي ستحصل متبوعاً بالإشفاق والقلق الشديد على موقف الناس الجاحدين لله: ﴿يَأْتِيَا الْإِنْسَانَ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكِبَرُ (٦) الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ (٧)﴾ [الانفطار: 6-7]. يطلب القرآن من القراء أن يلتفتوا للسبب الذي جعلهم يعيدون عن الله رغم كرم الله اللامحدود الذي أنعم به عليهم من خلال خلقهم وتشكيلهم في أحسن تقويم. وعلاوة على ذلك، يصرِّح القرآن منادياً: ﴿كَلَّا بَلْ تُكِيدُونَ بآلِهِنَّ (٨)﴾ [الانفطار: 9]. ثم يؤكد في ذلك اليوم ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (١٢) وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي حِمِيمٍ (١٣)﴾ [الانفطار: 13-14]. لهذا فإنَّ احتمالات المستقبل قد تم تصويرها بشكل واضح للقارئ. والسؤال الذي يطرحه القرآن على قرائه، بعد ذلك، وفي ضوء يوم القيامة الوشيك، هو:

(1) من اللافت أن كلمة «كَفَر» في العربية و«cover» في الإنجليزية نشيران لذات المعنى وتكاد المفردة تكون مشتركة بين اللغتين في اللفظ والدلالة. [المترجم].

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ (٧) لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ (٢٨)﴾ [التكوير: 26-28].

إن الصورة المحورية لحياة الإنسان في القرآن هي صورة الصراط. وقد تم تطويرها في السورة الأولى من القرآن، سورة الفاتحة، والتي يسميها عبدالحليم: «القائمة الموجزة لمحتويات الرسالة القرآنية»⁽¹⁾.

﴿يَسْمِ اللَّهَ الرَّحْمَنَ الرَّحِيمَ (١) الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْمَلَائِكَةِ (٢) الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٣) مَلِكُ يَوْمِ الدِّينِ (٤) إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٥) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٦) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)﴾ [الفاتحة: 1-7].

ويقرأ المسلمون سورة الفاتحة يومياً كجزء من صلواتهم، فهي تقدم بوضوح وإيجاز رؤية القرآن حول السلوك الذي يحتاج الناس أن يتقيدوا به مع الله، فهو يقوم على اللحظة الراهنة ويتخذ شكل الصلاة التي يخاطب المؤمنون من خلالها الله تعالى، غير أن الوحي نفسه هو الذي يُعَلِّمُ المؤمنين كيفية التواصل مع الله. الله هو المتحدث الرئيسي والمؤمنون هم مجرد المتحدثين بشكل ثانوي. وإن السياق الذي تُؤسس من خلاله سورة الفاتحة لقصة حياة الإنسان هو الرحمة المطلقة، وكلا الاسمين اللذين استشهد بهما الله في بداية السورة، هما الرحمن والرحيم، مشتقان من الجذر (ر. ح. م) والذي نشق منه كذلك كلمة رَحِمَ (womb). ويأتي الدعاء «بسم الله الرحمن الرحيم» في بداية كل سورة من سور القرآن، ما يقتضي ضمناً أن رحمة الله محيطَةٌ بالخلق وتحضنهم تماماً كما تحمل الأم جنينها في رَحِمِها. غير أن الدعاء ينتقل من التذكير بهذه الرحمة إلى جانب آخر من الوجود: فالله كذلك هو مالك يوم الدين، وحياة الناس مرتبطة بالنزاع ومن خلال هذا الدعاء يذكّر المؤمنون أنفسهم بأنهم مسؤولون عن أعمالهم. وبعد هذا التقديم، تشير

(1) M. A. S. Abdel Haleem. *The Qur'an. A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004, p.3.

الفاتحة إلى أَنَّ المؤمنين يدركون أَنَّ الله وحده الجدير بالعبادة وهو لا غيره من يستطيع مساعدة الناس في مسعاهم لفعل الصواب. وتستمر الفاتحة بتوضيح طبيعة هذا الممدد (الإلهي). أَنَّ الله وحده من يستطيع هداية الناس إلى الصراط المستقيم الذي يؤدي بهم لنيل بركات الله. ويقابل الصراط المستقيم إمكانيات اثنتان، الأولى هي الصراط الذي يقود الناس لنيل غضب الله لا بركاته، والثانية هي الصراط الذي يؤدي بهم إلى الضلال عن الهدف المرجو من بركات الله.

ويُظهر هذا التحليل المقتضب لسورة الفاتحة أَنَّ القرآن يتصوّر حياة الإنسان كرحلة، وأنَّ سُبُلَ تلك الرحلة ثلاثية الاتجاهات ويتم تعريفها من خلال الوجهات التي تنتهي إليها. ومن الجدير بالذكر أنَّه في حال الرحلة صوب الوجهتين، اللتين تقودان لتحمل غضب الله أو الضلال عن سبيله، لا يضيفي القرآن أية مسؤولية لله في ما يحصل للناس. ودلالة ذلك أَنَّ الناس يتسببون في نزول غضب الله عليهم من خلال أعمالهم السيئة. وفي مواضع أخرى، يعبر القرآن عن هذه المسألة بوضوح تام، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمَهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [التوبة: 70، العنكبوت: 40، الروم: 9]. وتتوضح شخصية أولئك الذين يحفظون ببركات الله والذين يبوؤون بغضبه في مواضع مختلفة من القرآن الكريم. فرسل الله هم المباركون كذلك هنالك أمثلة كثيرة تتعلق بأولئك الناس الذين باؤوا بغضب الله، نتيجة لأعمالهم، ومن ثَمَّ فهم يعانون عقاباً شديداً، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالضَّالِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَٰئِكَ رَفِيقًا﴾ [النساء: 66-70].

إنَّ القصة القرآنية ذات الطابع الإيحائي التي تبين تينك الإمكانيتين السابقتين هي قصة آدم وإبليس كما في قوله تعالى:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۚ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۝٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِينَ ۝٣١﴾ قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۝٣٢﴾ قَالَ يٰٓأَدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۖ فَلَمَّ أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۝٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَٰفِرِينَ ۝٣٤﴾ وَقُلْنَا يٰٓأَدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّٰلِمِينَ ۝٣٥﴾ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطٰنُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُم مِّنَ الْأُخْرٰى وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ۝٣٦﴾ [البقرة: 30-36] (١).

وفي السرد القرآني لهذه القصة، يخبر الله الملائكة أنه على وشك أن يخلق خليفة له في الأرض. تحتج الملائكة على خطة الله من خلال سؤالهم عن السبب الكامن وراء خلقه لكائن سوف ينشر الفساد في الأرض ويسفك الدماء. وكان جواب الله لهم أنه يعلم ما لا تعلمه الملائكة. وعندما خلق الله آدم من طين، نفخ فيه من روحه، وعلم آدم الأسماء كلها. ثم نادى الملائكة وطلب منهم أن ينبئوه بتلك الأسماء وفي حضور آدم، لكنهم عجزوا عن القيام بذلك وأقروا بمحدودية علمهم عبر قولهم أنه لا علم لهم إلا ما عملهم الله. بعد ذلك توجه الله لآدم طالباً منه أن ينبئهم بأسماء تلك الماهيات (٢). وبعد أن جعل الله الملائكة يدركون عجزهم، وعند تلك النقطة، طلب الله منهم أن يسجدوا لآدم. فسجد الملائكة كلهم إلا إبليس، الذي أبى أن يطيع أمر ربه. ويخبرنا القرآن أن إبليس ليس من الملائكة بل

(١) ينظر، سورة الحجر (الآيات من 26-43) وسورة الإسراء (الآيات من 61-65) وسورة ص (الآيات 71-85).

(٢) بناء على هذا السرد القرآني، يسمى آدم «معلم الملائكة» في بعض المؤلفات الإسلامية.

من الجنِّ وأنَّ الجنَّ مخلوقون من النار ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السُّمُورِ﴾ (سورة الحجر: 27)، وهم كالإنسان يمتلكون حرية الإرادة والاختيار. وحين سأل الله إبليس عن سبب عدم سجوده لآدم، أجابه الأخير: ﴿قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْ خَلْقِنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ (سورة ص: 76). إنَّ إبليس، كما يقدمه القرآن، قد علّق بحضور آدم ولم يتمكن من النظر إلى ما وراء الجسد الترابي لآدم ليرى روح الله المتدفقة فيه وإلى علم الأسماء الذي وهبه الله إياه. ويخبر القرآن قراءه أنَّ إبليس ﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: 34، ص: 74).

ويشير القرآن أنَّ رفض إبليس (السجود لآدم) قائمٌ على غيرته من اختيار الله لآدم بدلاً منه، لهذا يقول إبليس موجهاً كلامه لله تعالى: ﴿قَالَ أَتَرَبِّئُكَ هَٰذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أُخِّرْتَنِي إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا خَشْيَةَ لِيَ عَلَيْكَ أَفَرَبِّئُكَ إِلَّا أَفِيلًا﴾ (الإسراء: 62). وفي الوقت الذي يتركز اهتمام إبليس بضخامة شكل آدم، لم ينتبه للدور الذي لعبه كبرياؤه وغيرته في معصيته لله، وهو بدلاً عن ذلك، يوجّه كل اللوم، في بليته، لله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (٢١) ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْأَخْلَاصُ﴾ (٢٠) [الحجر: 39-40]. إنَّ رد فعل إبليس على ارتكابه المعصية هو الاستمرار في العناد وتوجيه اللوم لله تعالى. ومن خلال قدرته على التدليس، تمكن إبليس من دفع آدم وحواء لمعصية الله عبر إغوائهما للأكل من الشجرة المحرمة، غير أنَّ استجابة آدم وحواء لفعل المعصية الذي ارتكابه مختلفٌ تماماً عن استجابة إبليس. لقد قالوا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّنَا تَقْوِيرٌ لَّنَا وَتَرَحَّمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (٢٣) [الأعراف: 23]. وبمقارنة استجابة إبليس لفعل المعصية مع رد فعل آدم وحواء، يؤكد القرآن حاجة الناس للعودة إلى الله في جميع الأحوال. حتى بعد المعصية، يكمن طريق السعادة في اعتراف المرء بخطئه وطلبه العون من الله. والكلمة التي يستخدمها القرآن تعبيراً عن الندم على الفعل السيء هي التوبة والتي تعني حرفياً «الرجوع». وفي ضوء الصورة التي رسمتها سورة الفاتحة للحياة على أنَّها طريق

أو سبيل، يمكن النظر للتوبة على أنَّها رجوع الإنسان لله طالباً عوناً في السير على الصراط المستقيم.



وظيفة قصة فرعون

في القرآن

عند الأخذ بنظر الاعتبار السياق الكامل لرؤية القرآن وتعاليمه الكونية، يمكننا النظر للدور الذي تلعبه قصة موسى وفرعون في القرآن. ويقدم القرآن مقارنة بين مهمة النبي محمد والنبي موسى (عليهما السلام)، وبين مهمة فرعون وقومه الذين اتخذوا نفس الموقف الذي وقفه العرب الذين جاء النبي مذكراً لهم بالله، وكما في الآيات التالية:

﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ رَسُولًا شَاهِدًا عَلَيْكَ مَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا ۚ فَكَيْفَ تَتَّقُونَ إِن كَفَرْتُمْ يَوْمًا يَجْعَلُ الْوِلْدَانَ شِيبًا ۖ﴾ [المزمل: 15-17].

وبين الدليل القرآني بوضوح أن النبي قد واجه معارضة شديدة من العرب تجاه رسالته. لقد سخر العرب منه ووصفوا حالات نزول الوحي عليه كنوع من الهلوسة معتبرين أن القرآن ليس سوى شيء من الشعر. لقد كرّس القرآن الكثير من الآيات لتفنيد هذه التهمة ولتوضيح الفرق بين السحر والحقيقة وبين الشعر والوحي. لهذا تؤدي قصة موسى وفرعون وظيفة مهمة في أن توضح للعرب الفرق بين أداة السحر البشرية وبين الآيات السماوية المنزلة على موسى:

﴿وَفِي مُوسَىٰ إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ ۖ فَتَوَلَّىٰ وَكُفًى فَوَقَّاهُ أَن يَمَسُّهُ إِلَّا جَنَّتِ الْأَعْيُنُ وَأَوْجَتْ ۖ فَخَذَّهٗ وَجُودُهُ ۖ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُبِينٌ ۖ﴾ [الذاريات: 38-40].

ويحذر القرآن وبشكل متكرر قوم النبي من عواقب إنكار الآيات المنزلة في القرآن. ويستشهد القرآن بقصص الأنبياء السابقين وأقوامهم تذكيراً لقوم النبي:

﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النُّذُرُ ⑪ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ ⑫﴾ [القمر:

[42-41].

ويدعو القرآن قوم النبي أن يتفكروا بعمق في مصير الأمم السالفة وفي إصرارها على الإنكار:

﴿فَهَلْ رَأَى لَهُمْ مِنْ بَاقِيَةٍ ⑭ وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكْتُ بِالْغَاطِقِ ⑮ فَعَصَا رَسُولَ رَبِّهِمْ فَأَخَذَهُمْ أَخَذَةً رَابِيَةً ⑯﴾ [الحاقة: 8-10].

وفي ضوء هذه الآيات تتضح وظيفة السرد القصصي في القرآن، فالقصص في القرآن وسائل تعليمية؛ الهدف منها توضيح عواقب إنكار رسالات الله واططهاد أنبيائه والمؤمنين به. وبعد هذه الخلفية القرآنية، يمكن لنا البدء بدراسة تفصيلية لوصف فرعون في القرآن.



قصة فرعون في القرآن

ومن منظور الترتيب الزمني للسرد القصصي في القرآن، يرد ذكر فرعون لأول مرة في باب استعراض الظروف المرافقة لولادة موسى، إذ ترد قصة فرعون في مجرى الأحداث العامة حين يروي القرآن جوانب من حياة موسى، حيث يترعرع موسى في بيت فرعون وحين يصل مرحلة البلوغ يقتل أحد المصريين ثم يهرب على أثر ذلك إلى مدين خوفًا على حياته. وفي مدين ينشئ عائلة ويعمل راعيًا للغنم. وفي تلك الأثناء، يوكل الله إليه مسؤولية أن يكون رسوله إلى فرعون. ولكي يشد أزره في هذه المهمة، أمده الله بعون أخيه هارون وبآيتين معجزتين، هما عصاه التي تنقلب حيةً وبيده التي تتحول بيضاء حين يدخلها في جيبه. وبمجرد أن يعود موسى إلى مصر يتكرر ظهور فرعون في القرآن. ويورد القرآن مقاطع من الحوار الأول الذي يطلب فيه موسى من فرعون أن يتقبل رسالة الله بأن يحرر بني إسرائيل من العبودية وأن يسمح لهم بالرحيل مع موسى من مصر. ولكي يثبت لفرعون أنه الرسول المختار من ربه، يُظهر موسى لفرعون المعجزات التي أمده الله بها. يرفض فرعون رسالة موسى ويتهمة بأنه مجرد ساحر تدفعه لما يقوم به رغبته في السلطة، وهو إنما يريد إخراج أهل مصر من أرضهم. ولكي يفند دعوة موسى، يتحدى فرعون موسى بأن يتبارى مع سحرة فرعون. ويورد القرآن نماذج من تلك المباراة التي تتلع فيها عصى موسى حيّات السحرة.

ويتسبب هذا الحدث في إثارة الحوار ويقنع السحرة ويدفعهم للتعبير عن إيمانهم بالله علانيةً. وتشكّل هذه النقطة المثيرة في موقف السحرة، قبل وبعد

المباراة، جزءاً مهماً في قصة فرعون لأنها تصوّر بشكل تفصيلي الدوافع الكامنة وراء عناد فرعون. وبين الوقت الذي يعود فيه موسى لمصر وحواراته الأولى مع فرعون وبين انتشار الطاعون ورفض فرعون المتعنت، يورد القرآن القليل من الأحداث التي تصفُ استشارة فرعون لمجلس مستشاريه (مَلَيْئِهِ) ولكون هامان أحد أعضاء ذلك المجلس وهو يمتلك منزلة أقرب المقربين من فرعون، لهذا يستدعيه فرعون بالاسم. ويشير القرآن، في هذا السياق، مرتين للصرح الذي أمر فرعون هامان أن يبنيه لعل فرعون يبلغ أسباب السماوات والأرض ويثبت خطأ موسى. لقد أيد المجلس وبشكل كبير موقف فرعون غير أن هناك شخصيتين في الدائرة المقربة من فرعون كانتا مخالفتين لإنكار فرعون رسالة الله، أولاها زوجة فرعون التي تدعو الله ساعية للنجاة من فرعون في الحال، والشخصية الثانية مؤمنٌ مجهول (لم يذكر اسمه في القرآن) وكانت له حوارات مطوّلة مع فرعون ومَلَيْئِهِ. ويؤدي المؤمن المجهول وظيفة النموذج المثالي للاستجابة الصادقة لرسالة الله. وتقود محاججاته العميقة والمتزنة إلى إيضاح حالة التعنت والأنانية المفرطة التي تكمن وراء عناد فرعون ومَلَيْئِهِ.

ويتناول الحدث التالي من قصة فرعون ملاحقته وجنوده لبني إسرائيل، ويتّوجّ هذا الحدث بتصوير عقاب فرعون في هذا العالم عبر موته غرقاً. نتحول الآن إلى تناول تلك الأحداث الواحد تلو الآخر ضمن الوصف القرآني لقصة فرعون.



فرعون عند ولادة موسى

توجد إشارة واحدة لفرعون فيما يرتبط بولادة موسى، ويحصل ذلك في بداية السورة الثامنة والعشرين من القرآن، سورة القصص. فبعد الافتتاحية المعتادة لكل سورة، أي: «بسم الله الرحمن الرحيم»، تبدأ السورة بقوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ. تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَحْنِ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: 2-3]. ويوضح القرآن في هذه الآيات التمهيدية الغرض من القصة وشرائط فهمها. إنها تمهد السبيل لأفضل الطرق التي يجب على القراء من خلالها أن يفهموا هذه القصة. وتؤكد كلمات عبارة «بِالْحَقِّ» أَنَّ هذه ليست قصة عادية يقصد منها اللهو أو التسلية، بل يجب أن يعيش المرء حقيقتها من خلال الاستماع لها بعمق الإيمان، علماً أَنَّ موقف المستمعين سيحدد إن كانوا قادرين على الاستفادة من هذه القصة أم لا.

تصوغ هذه الآيات الرؤية القصصية (في القرآن)، فالله هو الراوي الذي يخاطب القارئ بشكل مباشر، لهذا فالله تعالى هو المتحدث والقارئ هو المستمع أو المخاطب الفعلي. بعد هذه المقدمة يواصل القرآن سرد القصة: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِيْعُ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ بِذَنبِ فِرْعَوْنَ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [القصص: 4]، حيث يقدم القرآن في آية واحدة لوحة أخاذة تعبر بدقة متناهية عن قسوة فرعون التي لا تعرف الرحمة.

ويواصل النص التعبير عن صورة العُلو في الأرض التي اتسم بها فرعون. ومهما

كان تعاضم ذلك العلو في الأرض، فإنَّ الظل الذي يمثله مقام فرعون كملك ينعكس بوضوح كبير في حياة الذين يقطنون الأرض التي يحكمها، فبدلاً من أن يكون مثلاً للملك الذي يوحد شعبه، فقد تسبب فرعون في تشتيتهم. بعد ذلك يواجه القارىء قسوة فرعون، حيث تظهر طريقته، في تقتيل الأولاد واستحياء النساء، عدم احترامه لحياة البشر والمعاناة التي تعيشها عوائلهم. أو أنَّ فرعون واع تمام الوعي بالأفعال التي يمارسها وأنَّه ينشر الخوف بين بني إسرائيل عبر أفعال الإرهاب الاستباقية التي يقوم بها. ومن خلال وصف طغيان فرعون، يستخدم النص الزمن المضارع الذي يعكس القضايا المتجددة والمستمرة في حدوثها. ويلمّح القرآن إلى أنَّ قسوة فرعون لم تكن مقتصرة على وقت محددٍ لذبح الأطفال، بل يشير النص أنَّ ذلك الفعل منتشرٌ ومتكرر في كل زمان.

إنَّ زرع الفرقة بين الناس من خلال الوحشية والظلم يضع فرعون في الفئة الكبيرة من أولئك الذين يمارسون الفساد ويسعون في شيوعه وانتشاره. ويضع القرآن هذا الصنف من الصفات المذمومة مقابل الصفات المحمودة؛ كصفة الإحسان المقرون بأسلوب الإصلاح. جميع الأنبياء في القرآن مدرجون في الصنف العام لأولئك الذين يسعون بالإحسان. وفي مرحلة لاحقة من القصة نجد القرآن يستخدم هذا الهدف نفسه في وصف موسى حين يبلغ أشده، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ؕ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا ۚ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ١١﴾ [الفصل: 14].

لكن لماذا يستخدم فرعون مثل تلك الأفعال الوحشية والمسيبة للخلاف والشقاق؟ تجيب الآيات القليلة التالية عن هذا السؤال بأسلوب عام من خلال المقارنة بين دوافع فرعون وغايات الله سبحانه وتعالى: ﴿وَرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَىٰ الَّذِيكَ اسْتَضِيعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أُمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ٥﴾ وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنَرَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ يَجْعُدُونَ لَهُمَا آلِهَةً ۚ فَكَانُوا بِحُذْرٍ ٦﴾ [الفصل: 5-6]. ويبدو أنَّ

ظلم فرعون لبني إسرائيل بشكل عام وقتله لأطفالهم بشكل خاص يتعلق بخوفه من فقدان قيادته لهم وسلطته عليهم. ويبدو أنَّ الخوف من فقدان أرضهم لبني إسرائيل هو الذي وَحَّد موقف الملك ومَلَيْئِهِ وجنوده. فبينما يجري ذكر فرعون فقط في الآيات الأولى نجد في هذه الآية أنَّ القرآن يلقي باللوم على المَلَأ والجنود في مملكة فرعون. وهذا لا يعفي جنود فرعون من المسؤولية في دفاعهم بحجة أنَّهم كانوا مجرد منفذين للأوامر، بل إنَّ تقييم أفعالهم يُختَبَر من خلال نواياهم (من وراء الفعل) في هذه الحالة. ويُفترض النص أنَّ القارىء على علم بنهاية هذه القصة التي يغرق فيها فرعون وجنوده (في اليوم) خلال ملاحقتهم لموسى وبني إسرائيل أثناء خروجهم من مصر. لذلك يقدِّم النص تبريراً لغرق فرعون وجنوده. ويشير القرآن إلى أنَّ ما دفع الجنود (في فعلهم) ليس مجرد أمر فرعون بل إيمانهم أنَّ خوف فرعون له ما يبرره وهذا يتطلب منهم توفير الدعم له، كان ذلك حتى قبل موتهم غرقاً، فقد أظهر جنود فرعون استعدادهم من خلال قتلهم أطفال (بني إسرائيل).

ومن الخوف الذي يعتري فرعون ومَلَأه، ينتقل النص إلى تناول الخوف الذي يعتري المظلومين، أولئك الذين أخافهم فرعون. ويواجه القارىء أم موسى وهي تعاني الاحتمالية المأساوية لموت ابنها على يد جنود فرعون، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَمْرًا مِّنْ أَنَا أَرْضِعِيْهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَاكْلِيْهِ فِي الْبَيْتِ وَلَا تُخْزِيْهِ إِنَّا رَأَوُہُ إِلَيْكَ وَجَاوِزُوهُ مِنَ الْمَرْمَلِ ۖ﴾ [القصص: 7]. إنَّ موضوع الخوف متكرر في قصة موسى وفرعون. وفي موقف لاحق من القصة، نرى خوف موسى من عقاب فرعون ومن عصاه حين انقلبت ثعباناً. الخوف والحزن مصطلحان مترابطان في القرآن في معظم الأحيان. تخاف الشخصيات (في القصة) من أشياء يمكن أن تحدث، وهي احتماليات لا يمكنهم أن يجنحوا لها. إنهم يأسون على ما يمتلكونه في الحاضر خشية أن يفقدوه في المستقبل. وفي الرؤية القرآنية للأشياء، يعدُّ السبيل الوحيد

المتاح للمرء والذي يحرره من الخوف والأسى هو أن يتخذ الله وكيلاً من خلال الاهتداء بهديه وقبول أوامره، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: 62].

يتناول النص في الآية التالية، وفي أسلوبٍ مميزٍ خاصٍ بالقرآن، اتساع المخطط الإلهي إذ يتم نقل القارئ إلى اللحظة التي تنتشل فيها عائلة فرعون موسى من مياه النيل. ويركز القرآن على الأعمال التي قامت بها أم موسى وعملية تحقيقها كونها متماشية مع الرحي الإلهي، كما في قوله تعالى: ﴿فَالْقَظْفُوءُ أَلْ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا إِنَّ فِرْعَوْنَ وَهَمَزَنَ وَجُنُودَهُمَا كَانُوا خَاطِئِينَ﴾ [القصص: 8]. ومرة أخرى يذكر القرآن قراءه أن ما يروونه هو تنافس بين إرادتين: تدبير الله في مواجهة مخططات فرعون. ويمكن أن نتوقع من السياق الذي رسمته الآيات السابقة أن فرعون كان يريد قتل موسى الرضيع، غير أن زوجة فرعون تدخلت لإنقاذ حياة موسى، كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ امْرَأَتُ فِرْعَوْنَ قُرْتُ عَيْنِي وَلَكِ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [القصص: 9]. وفي وصف هذا المشهد، لم يتطرق القرآن لجواب فرعون على طلب زوجته، ورغم غياب أي خطاب معلن لفرعون، لكنّه كان حاضراً ومهيماً على المشهد كله. لم يعط القارئ رؤية مباشرة عن طريقة تفكير فرعون في هذه المرحلة لكن طلب زوجته يبين المفارقة التي مفادها أن الرجل الذي يقتل أطفال رعيته يمكن أن يرغب هو نفسه بطفل ولو بالنسبة! أن هذه الرغبة الكامنة داخل فرعون هي التي جعلت موسى يجد المأوى الأكثر أماناً في مصر! ويصبح القارئ أكثر معرفة بالمفارقة الثانية وبالطريقة التي تعكس الكيفية التي يتحقق بها تدبير الله وذلك أن فرعون يتعهد بحضانة خصمه وتربيته تحت وصايته الخاصة.

ويستمر النص بتطوير موضوع قدرة الله على تحقيق أمره، وتؤكد الآيات التي

تلي اكتشاف عائلة فرعون لموسى الأسلوب المدهش الذي تعمل به مشيئة الله وحقيقة مصداقية وعوده:

﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أَيْرَ مُوسَى فَرِحًا إِنْ كَادَتْ لِتَلْبِسِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَئَيْنَا عَلَىٰ قَلْبِهَا أَنْتُكُورَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٠﴾ وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيْ قِصَّتْ بِهِ عَنْ جُنْبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١١﴾ وَحَرَمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ فَقَالَتْ هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ أَهْلِ بَيْتٍ يَكْفُلُونَهُ لَكُمْ وَهُمْ لَهُ نَصِيبٌ ﴿١٢﴾ فَرَدَدْنَاهُ إِلَىٰ أُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا وَلَا تَحْزَنَ وَلَنَعْلَمَ أَنَّكَ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَلَٰكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾﴾ [القصص: 10-13].

ويجمع هذا الحدث موضوعات متعددة، أولها وأهمها أنَّ إرادة الله نافذة وأنَّ وعده لا يتخلف أبداً. كما أنَّ مكائد البشر ووسائلهم لن تحول دون ما يريده الله. وهناك مفارقة هائلة في حقيقة أنَّ ينتهي الأمر بفرعون أنَّ يتعهد برعاية عدوّه وتحت وصايته هو! ويذكر القرآن أسماء القليل من الشخصيات فقط، لكن معظمهم يتحركون في أفعالهم على أساس الخوف والرجاء معتمدين في ذلك على تقديرهم الخاص للطريقة التي تسير بها الأمور في الحياة. وحتى بعد أن تتصرف والدة موسى وفقاً لوحي الله، فهي لا تزال بحاجة للدعم والمساندة منه تعالى. ويتم وصف الحالة البشرية بأسرها على أساس تمحورها حول الرغبات المرجو تحقيقها والمخاوف من الكوارث المتوقع حصولها.



فرعون في الحوار

بين الله وموسى

لقد ترعرع موسى في بيت فرعون وقد آتاه الله الحكمة والعلم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ١١﴾ [القصص: 14]. وفي أحد الأيام وبينما كان يتجول في المدينة رأى رجلاً مصرياً وآخر من بني إسرائيل يقتتلان. طلب الرجل، الذي من بني إسرائيل، المساعدة من موسى فقام موسى بوكز المصري بقبضته فقتله، ﴿وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَىٰ حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَٰذَا مِنْ شِيعَةِ إِيمَانٍ وَهَٰذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغْنَتْهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَىٰ عَلَيْهِ قَالَ هَٰذَا مِنْ عِبَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ نُّبِينٌ ١٥﴾ [القصص: 15]. لقد ندم موسى على فعلته ندماً كبيراً وطلب من الله المغفرة قائلاً: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ١٦﴾ [القصص: 16]. لقد وجّه موسى اللوم على فعلته تلك لنفسه، ويعكس دعاؤه لطلب المغفرة طلب آدم وحواء بعد معصيتهما لأمر الله في عدم الأكل من الشجرة المحرّمة. كما تعلّم موسى درساً من هذا الحدث ذاك أنّه أظهر عزمه راسخاً (أن لا يكون ظهيراً للمجرمين)، كما في الآية: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَنَّمَتَ عَلَيَّ فَلَن أَكُونَ ظَهِيراً لِلْمُجْرِمِينَ ١٧﴾ [القصص: 17].

وخوفاً من بطش فرعون، هرب موسى إلى مدين، وتزوج هناك وعمل راعياً. وفي إحدى الليالي، وبينما كان مسافراً مع عائلته، آتس من جانب الطور ناراً، وحين بلغها كلمه الله:

﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ﴿٢٩﴾ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَظِيئِ الْأَوَّابِينَ فِي أَلْبَعُورَةٍ مُتَصَرِّكَةً مِنْ الشَّجَرِ أَنْ يَسْمُوتَ إِلَيْتُ أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾ [القصص: 29-30].

لكن الله ناداه مرة أخرى مطمئناً له بقوله: ﴿ وَأَنْ أَلْقِي عَصَاكَ فَلَمَّا رَآهَا تُتَلَوَّى كَهَنًا جَاءَ مِنْ مَدْيَنَ وَلَهُ عِصْفٌ يَسْمُوتُ أَقْبَلَ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ ﴿٣١﴾ أَسْأَلُكَ بِكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجُ بَيْضَةً مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَتَسَّمُ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَلِكَ بُرْهَانِي مِنْ رَبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ ﴿٣٢﴾ ﴾ [القصص: 31-32]. لقد عبر موسى الله في هذه المرحلة عن خوفه من فرعون قائلاً إنه قد قتل منهم نفساً وبخاف من عقابهم له. وقد طمأنه الله بأنه سيتولاه واستجابة لطلبه سيشد أزره بأخيه هارون.

وفي عرضٍ مفصّل ومختلف قليلاً عما سبق، يتبع الحوار بين الله وموسى حواراً مشابهاً يتحدث فيه الله إلى هارون وموسى: ﴿ أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٣٣﴾ فَقَوْلَاهُ قَوْلًا لِنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٣٤﴾ ﴾ [طه: 43-44]. غير أن هارون وموسى ما زالا يخشيان طبيعة فرعون المتغطرس والجامحة. وفي هذه المرحلة، يشحذ الله همتها مرة أخرى: ﴿ قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ﴿٣٥﴾ ﴾ [طه: 46]. وكانت رسالة الله لفرعون بسيطة مفادها أن يسمح لبني إسرائيل بالخروج من مصر ويتوقف عن تعذيبهم. لقد أخبر الله موسى وهارون أن يوضحا (لفرعون) العواقب المترتبة على عدم الالتزام برسالة الله: ﴿ فَأَيُّهَا قَوْلًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَا تَعْذِِبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِبَيِّنَاتٍ مِنْ رَبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيْنَا نَبِيعُ الْمَلَكِ ﴿٣٦﴾ إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَيْنَا مِنْ كَذِّبٍ وَقَوْلٍ ﴿٣٧﴾ ﴾ [طه: 47-48].

وفي هذه الوقائع يتحدث القرآن عن فرعون رغم غيابه المادي المحسوس مع أن حضوره النفسي يلقي بظلاله بشكل كبير. إنه يبعث الخوف في كل من هارون وموسى، ويشير النص قضية مهمة عن علاقة الله بفرعون ويجمع أولئك الذين

يتجاوزون كل الحدود المعقولة. فرغم القسوة والوحشية التي يظهرها فرعون، يترك النص الفرصة مفتوحة لتوبته. ما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لله حين يقول: «لعله» فيما يتعلق بإيمان فرعون؟ سيكون ذلك، بالنسبة للقراء الأقل تسامحاً، إدانة مسبقة لفرعون على أساس أفعاله السالفة، غير أن الله لا يزال تاركاً الباب مفتوحاً أمام فرعون وعارضاً عليه المزيد من الفرص ليتذكر حقيقة افتقاره لله وأن يعترف بأخطائه السابقة ويخشى عذاب الله.

لقد بين القرآن مسبقاً رحمة الله من خلال مغفرته خطيئة موسى في قتل الرجل المصري. ومن خلال توضيح أن المصير النهائي لفرعون لم يتقرر بعد، وبدو القرآن منسجماً في وصفه لرحمة الله ومغفرته. فالله لم يعاقب فرعون قبل منحه الفرصة لمعرفة عواقب رفضه لهداية الله. ومن خلال هذه الآيات، يهيئ القرآن هذه المرحلة حيث يشهد القارئ فيها المأساة المتوقعة لرفض فرعون لرسالة الله. فمن ناحية يكون القارئ إزاء رسالة رب العالمين التي فيها من التسامح ما يفوق الخيال، ومن ناحية أخرى يرى القارئ ملك مصر عديم الرحمة.



حوار موسى وفرعون

ينتقل المشهد الآتي بالقارئ مباشرة إلى بلاط فرعون إذ توجد انتقالة في الزمن، ويُتبع المشهد السابق، حيث يكلم الله هارون وموسى، مباشرة برد فرعون على رسالتهم. ويفترض أن الرسولين قد أبلغا رسالة الله، وفي رده يقول فرعون:

﴿ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَهُوسَى ۖ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ۚ ۝ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى ۚ قَالَ عَلَّمَهَا وَهِيَ لَا تَعْلَمُ رَبِّي فَكَيْفَ يَعْلَمُ ۚ رَبِّي وَلَا يُنَبِّئُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَقَّى ۚ ۝ كَلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۚ ۝ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنَّا وَفِيهَا نُعِيدُهُمْ وَفِيهَا نَنبِتُ لَهُمْ ظُهُورَهُمْ تَارَةً أُخْرَى ۚ وَلَقَدْ أَرَيْنَاهُ آيَاتِنَا كُلَّهَا فَكَذَّبَ وَأَبَى ۚ ۝ قَالَ أَإِنِّي لَمَكِيدٌ مِنَ آيَاتِكُمْ إِنِ زِدْتَنِي عُتَقَارًا مِثْلُهَا فَأَجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَا تُخْلِفُهُ، نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكْفَاكًا ۚ ۝ سَوَى ۚ ۝ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْتُونَةِ وَإِنَّ مِنْ أَشْجَارِهَا تَافً ۚ ۝ ﴾ [طه: 49-59].

يبدو فرعون في بداية الحوار مهتماً بمعرفة الرب الذي يدعي موسى أنه يمثله. إن أجوبة موسى على أسئلة فرعون تجعل الأخير في حيرة من أمره من خلال تبيان الطبيعة النسبية لملكه. وفرعون لا يمكنه الزعم أنه يخلق كل شيء، فهو يملك القدرة فقط على قتل الناس شريطة أن يكونوا حاضرين مادياً لديه في نفس الزمان والمكان. وتثير الطريقة، التي يصوغ بها فرعون سؤاله التالي المتعلق بالموت، احتماليتين: إما أنه يعرف الجواب لذلك السؤال وهو إنما يختبر موسى فقط، أو أنه لا يعرف الجواب ومهتم بمعرفة ما الذي سيحصل عند الموت. ويشير جواب

موسى إلى احتمالية أن الناس في مصر كانوا يرون في الموت نهاية الإنسان - أي هو نوع من النسيان حيث لا يمكن تذكّر أي شيء من حياة الإنسان في هذه الأرض. يقارن موسى بين هذه الفكرة وبين يوم القيامة، وأساس المقارنة هو العلم اليقيني والوعي التام من طرف القاضي (مالك يوم الدين). ويتضمن جواب موسى أن الله الفرد الصمد الذي وحده من يملك العلم المطلق والقدرة الكاملة يمكنه مناداة الناس للحساب. وفكرة الضلال التي يتطرق لها موسى هي تذكير آخر لفرعون وأن له حدوده (التي لا يمكنه تجاوزها)، فالأرباب يمكن أن يضلوا إلا رب العالمين.

ويشير حديث موسى اللاحق نقطتين مهمتين: الأولى، يتوسع الحديث في صفات الربّ الحق الذي يهب الحياة ويرعى الناس، لكنه كذلك يميّز الناس ثم يحييهم مرة أخرى. وتثير النقطة الثانية ظاهرة - هي من سمات الخطاب القرآني - حيث تتغير ماهية الموضوع داخل الخطاب. وتُعرف هذه الظاهرة عند علماء البلاغة بالالتفات، وفي هذه الحالة، تتحول كلمات موسى إلى كلمات الله⁽¹⁾. وتوجد طريقة يمكننا عبرها التفكير بهذا المثال لتلك الظاهرة من خلال تبيان أن تلك هي طريقة القرآن في تذكير من يستمعون إليه بأن هذه القصة ليس الهدف منها مجرد التسلية. إن التحول في الضمير من موسى إلى اسم الجلالة هو تدخل من الراوي بهدف الحؤول بين المستمعين وبين النظر لهذا الحوار على أنه مجرد قصة.

والغرض الآخر الذي يترتب على هذا التدخل هو أن مخاطبة القراء بشكل مباشر تجعلهم يشعرون وكأنهم أنفسهم في موضع فرعون، وهو أسلوب مختلف

(1) للاطلاع على المعالجة الرائعة لهذه الظاهرة ينظر:

M. A. S. Abdel Haleem. «Grammatical Shift for Rhetorical Purpose: 'Itlifāt' and Related Features in the Qur'ān» In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London 55.3(1992). Pp.407-432.

لتذكير جمهور المستمعين أنَّ القرآن يخاطبهم كما كان موسى يخاطب فرعون. وفي جزء مختلف من هذا الحوار في القرآن، يكون جواب فرعون لطلب موسى هو توبيخه بوصفه شخصاً ناكراً للجميل، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَلَمْ تُزَكِّكْ مِنَّا وَلِيدًا وَلَئِذَا فِئْتَانٌ مِّنْ غَمْرِكَ يَتِينُونَ﴾ ﴿١٨﴾ وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿١٩﴾ قَالَ فَعَلْتُهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ﴿٢٠﴾... ﴿[الشعراء: 18 - 20]﴾.

إنَّ الكلمة التي يستخدمها فرعون، في وصفه لموسى بنكران الجميل، هي كلمة «كافر» وهي، كما ذكر مسبقاً، تعني «إخفاء أو تغطية شيء ما»، إذ ينهم فرعون موسى بإخفاء الفضل الذي يدين به لفرعون مقابل حمايته ورعايته له. كلمة كافر هي ذات الكلمة التي يستخدمها القرآن كي يشير للذين لا يؤمنون به. وبما أنَّ الله، في الرؤية القرآنية للحقيقة، هو من خلق وتعهّد برعاية كل شيء، فينبغي أن يكون الرد المناسب للناس هو الامتنان والشكر للربِّ الكريم. ويذكر القرآن قراءه بشكل متكرر بكرم الله تجاه الخلق طالباً منهم أن يأخذوا بنظر الاعتبار الأسباب التي تجعلهم لا يتبعون الأسلوب المناسب في التعبير عن شكرهم لله، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِالْكِبَرِ ﴿١﴾ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوِّكَ فَعَدَلَكَ ﴿٢﴾ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴿٣﴾﴾ [الانفطار: 6 - 8].

تعتبر شخصية فرعون، كما تظهر في نقدها لموسى بأنه ناكراً للجميل، مثالٌ يُصوّر من خلاله القرآن المفارقة المتعلقة بحال البشر وموضحاً المنطق الذي تتخذه تلك الشخصية أساساً لحجتها. فرعون هو ربُّ الأرض يطلب من موسى الرد المناسب للفضل، بينما يرفض هو التعبير عن الامتنان الذي يستحقه ربُّ العالمين!! يمثل فرعون الصفات السائدة للبشر والمتمثلة في الاستخدام الانتقائي للأسلوب الذي يرويه مناسباً في تفضيل المرء لرغباته الشخصية. وكذاب إبليس، يسارع فرعون في توجيه اللوم للآخرين، لكنه يمتنع عن لوم نفسه عن أيّ خلل في حوارهِ مع الله.

وبين جواب موسى لتوبيخ فرعون طريقة مختلفة في التعامل مع حالة البشر وحتمية ارتكابهم للأخطاء: ﴿قَالَ فَعَلْنَاهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ۝١٠ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَوَعَلَى مِنَ الْمُتُوسِّلِينَ ۝١١﴾ [الشعراء: 20 - 21]. فموسى شأنه شأن آدم وحواء، وعلى العكس من إبليس وفرعون، يعترف بصراحة بحقيقة ارتكابه الفعل الخاطئ بقتله للمصري، غير أنه يربط بين فعله الشنيع ذاك وبين حالته في تلك اللحظة كونه كان ضالاً ولم يتلق الهدى الإلهي بعد. ومن خلال استخدام كلمة «ضال» يحيل القرآن عقل القارئ إلى واحدة من ثلاثة سبل للسير في طريق الحياة والتي وضّحها القرآن في سورة الفاتحة: صراط الذين أنعم الله عليهم وصراط المغضوب عليهم وصراط الضالين. ويشير هذا التناص إلى تعليم القرآن أن الضالين يمكن أن يعودوا للصراط المستقيم من خلال الموقف الصحيح. هذا الموقف، كما اتضح في حالات موسى وآدم وحواء، يتشكل من التوجه إلى الله وطلب مغفرته عن أخطاء الإنسان. أمّا حالة فرعون في التقسيم الثلاثي لسورة الفاتحة فلا تزال تبدو حالة أحد أولئك الضالين. إنه لم يصرّ في تمرده لدرجة يستحق بها أن يكون من المغضوب عليهم بعد.

بعد ذلك، يقلب موسى الطاولة على فرعون في هذه المناظرة الخطابية ويذكره بالأفعال الأكثر خطورة التي ارتكبتها: ﴿وَلَيْكَ نَفْسٌ مَثْبُوعَةٌ أَنْ عَبْدَتْ بَنِي إِسْرَءِيلَ ۝١٢﴾ [الشعراء: 22]. ومن الجدير بالملاحظة أن موسى كان يلّمح فقط لذبح فرعون للأطفال الأبرياء وكان يتهمه باستعباد بني إسرائيل صراحةً. ومن خلال استخدام العبارات التلميحية، كان موسى يتبع تعليمات الله في التكلم بليين مع فرعون كي لا يثير غضبه: ﴿أَذْهَبَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۝١٣ فَقَوْلَاهُ، قَوْلًا لِّئَلَّا نَعْلَهُ، يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ۝١٤﴾ [طه: 43 - 44]. ويبدو أن فرعون قد فهم هذه الإشارة وبدلاً من أن يدافع عن أفعاله من خلال تقديم آية حجة، حوّل موضوع الحوار إلى مجرى مختلف. بدأ يسأل موسى عن طبيعة الله الذي يدعي الأخير أنه يمثله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝١٥﴾

[الشعراء: 23]. وردَّ موسى قائلاً: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَسْتَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ مُّوقِنِينَ ۝١١﴾ [الشعراء: 24]. ومن خلال التلميح، يقول موسى: إنَّ الله هو ربُّ فرعون كذلك، وعند هذا السياق بالذات يتوجه فرعون للحاضرين قائلاً: ﴿قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ الْآتِفِعُونَ ۝١٢﴾ [الشعراء: 25]. ويبين سؤال فرعون الاستكاري وبشكل واضح أنَّ موسى على خطأ، إذ يعتقد فرعون أنَّه الملك المطلق لمصر، لهذا فهو لا يرى ملكاً مريضاً آخر فوقه.

وحين رأى أنَّ فرعون لم يرد بشكل إيجابي على تلميحه أنَّ الله ربُّ فرعون، بدأ موسى بالتعبير عن رؤيته بوضوح قائلاً: ﴿قَالَ رَجِعْ إِلَىٰ آبَائِكَ الْأَوَّلِينَ ۝١٣﴾ [الشعراء: 26]. واستمر فرعون مصراً على موقفه معتمداً على الحقيقة الظاهرة والمقبولة اجتماعياً بأنَّه ملك مصر، وقال لمن كانوا حوله: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَكَاذِبٌ ۝١٤﴾ [الشعراء: 27]. أي أنَّ موسى لا يتصرف وفقاً للإطار المتعارف عليه في مجتمعنا (مجتمع فرعون). ويتحول موسى من الأسلوب الشخصي الذي لا زال يصف فيه الله إلى وصف أكثر شمولية حيث يقول: ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّكُمْ تَقُولُونَ ۝١٥﴾ [الشعراء: 28]. ماذا يمكن أن يعني استخدام العقل هنا؟ أحد مناحي التفكير المحتملة هو أنَّ تعليق موسى يشي أنَّ على فرعون إمعان النظر بمستوى سلطته وقوته وحدودهما. وحتى لو اعتقد أنَّه يملك مصر بأسرها، فهل يمكنه القول بصدق أنَّ له سلطة على شروق الشمس وغروبها؟

لكن فرعون لم يتورط في التحدي الكامن في أجوبة موسى، فالحجة الوحيدة التي قدَّمها ضد موسى هي مناشدته موسى أن يعترف بصفة فرعون الجلية ملكاً لمصر. وحين رأى أنَّ طلب الاعتراف بقدرته وملكه الدنيويين ليس له أي أثر على موسى، لجأ فرعون لتهديد موسى بقوله: ﴿قَالَ لِمَنْ أَخَذَتْ إِلَٰهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُورِينَ ۝١٦﴾ [الشعراء: 29]. غير أنَّ موسى يستمر بفرض حجته والدفع بالحوار للأمام قائلاً: ﴿قَالَ أَوْ لَوْ أَنَّ جِثَّتْكَ رَيْثُ وَثِينٍ ۝١٧﴾ [الشعراء: 30]. لهذا يجد فرعون أنَّ لا مهرب من قبول هذا التحدي لأنَّه كان في محضر من قومه في البلاط فيقول:

﴿قَالَ فَأْتِ بِدَلِيلٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِیْنَ ﴿٣١﴾﴾ [الشعراء: 31]. وفي هذه النقطة، يُظهر موسى لفرعون الآيتين اللتين أرسل بهما: ﴿فَأَتَىٰ عَصَاهُ فَإِنَّا هِيَ ثَبَاطُثٌ مِّمَّنْ ﴿٣٢﴾ وَنَزَّ بِدَهْ فَإِذَا هِيَ بَيْتٌ لِلنَّظِيرِ ﴿٣٣﴾﴾ [الشعراء: 32 - 33]. يضع النص قراءه في لحظة لم يكن فيها أمام فرعون سوى أن يتخذ قراره بشأن إن كان موسى يقول الحق أم لا، وأنه مرسل من الله. ورغم الحجج القولية التي قدمها موسى مسبقاً والتي جرى تعزيزها بالآيتين المعجزة، يواصل فرعون التدليس على هذه الحقيقة البينة قائلاً: ﴿لَلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عَلِيمٌ ﴿٣٤﴾ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ ﴿٣٥﴾ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَتَمَّتْ فِي الدَّائِنِ خَشِيرَتٌ ﴿٣٦﴾ يَا أَتُوكَ بِكُلِّ سِحْرٍ عَلِيمٍ ﴿٣٧﴾﴾ [الشعراء: 34 - 37].

يقدم النص فرعون على أنه شخصية مصرّة على رؤية العالم من منظور سلطتها الآتية ورغبتها في أن لا تراها تتلاشى. لم تؤثر الحجج التي قدمها موسى في فرعون شيئاً رغم قوتها الإقناعية ورغم بيان موسى بأن فرعون لا يملك القدرة على خلق أي شيء، ذلك أن شروق الشمس وغروبها يحدثان دون أمر منه. فإذا كان هوربا لكل شيء، لتوجب عليه أن يتمكن من تسيير الشمس تماماً كما يسيطر على أرواح رعيته. المسألة مسألة سلطة، سلطة فرعون جزئية وباستطاعته فقط أن يمارسها على نطاق محدود. إن افتقار فرعون لأساس متين لفهم نفسه يتضح بجلاء في هذه الحوارات حيث لا يجد فرعون جواباً على حجج موسى أكثر من السخرية منه أو تهديده بالسجن. يتحول فرعون من الجدل العاطفي الى استعراض القوة يدفعه إلى ذلك امتلاكه لمصر وثرواتها. لقد فسّر رسالة موسى وفقاً لمخاوفه واهتماماته الشخصية معتقداً أن موسى جاء ليخرج أهل مصر من أرضهم. وبهذه الطريقة قدم القضية أمام مَلِكِهِ (مجلس بلاطه). ومن المنظور التقييمي للقرآن، يطلب النص من قرائه أن يضعوا أنفسهم موضع فرعون ويسألوها عن الصفات التي تلائم الملك الحق. إن طبيعة الجدل في هذه الحالة هو جدل ذو طابع قياسي ومقارن. تماماً كما يحكم الملك مملكته، يحكم الله جميع الخلق، العالمين كلهم.

وفي الجزء التالي من الحوار، يقدم القرآن شرحاً تكميلياً، وإن كان مختلفاً قليلاً، عن رفض فرعون وجحوده بقوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى نَجْعَ آيَاتِنَا يَنْتَرِي فَأَمَّا نَجْعُ إِسْرَءِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يَكْمُوسِي مَنجُورًا ﴿١٠١﴾﴾ [الإسراء: 101]. ويجب موسى قائلاً: ﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنْزَلَ هَؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَافِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يَنْفِرْعَوْتُ مَنجُورًا ﴿١٠٢﴾﴾ [الإسراء: 102]. وفي هذا الجزء من الحوار، يبدو فرعون ذلك الشخص الذي يعلم أن موسى يقول الحق لكنه يقرر أن يكتنم ذلك العلم. ويبين النص أن عناد فرعون مُتعمد، وقد بين القرآن هذا بشكل أكثر وضوحاً في الحدث التالي.



فرعون والسحرة

بعد أن اتهم فرعون موسى بأنه مجرد ساحر، حدد موعداً لمباراة بين السحرة وبين موسى بغية إثبات حقيقة دعوته. ويتناول القرآن هذه المباراة في أجزاء من الحوار التي تنسم بالبناء الأساسي نفسه للموضوعات ذاتها. ويبدو السحرة في القرآن مجموعة من الأشخاص يتبارون مع موسى لأجل الحصول على الجوائز: ﴿وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّكَ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ۝١١٣﴾ [الأعراف: 113، الشعراء: 41]، ويرد فرعون قائلاً: ﴿قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ۝١١٤﴾ [الأعراف: 114، الشعراء: 42] ومن خلال استخدامه لكلمة «مقربين» يواصل القرآن تبيان الدور المحوري لصورة القرابة بكل متعلقاتها. يجلب القرب من الملك أسباب القوة والنفوذ، مع أنها قوة تابعة لقوة الملك نفسه ومعتمدة عليه. ويعكس استخدام كلمة «مقربين» كذلك إشارات القرآن إلى الأجر يوم القيامة الذي يعطى لمجموعة مختارة من الناس وهم الذين تركوا كل شيء وراء ظهورهم في سبيل الله: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝١٠٠ أُولَٰئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝١١١﴾ [الواقعة: 10-11]. ومن خلال هذا التناص، تتم مقارنة قدرة فرعون على منح الناس الأجر في هذه الدنيا مع الأجر الأبدي الذي يمنحه الملك الحق لعباده المخلصين.

وحالما يتقربون إليهم الأجر، يلتفت السحرة لموسى قائلين: ﴿قَالُوا يَكْفُومُونَ ۝١١٢ إِنَّمَا أَنْتَ مُنْقَلَبٌ ۝١١٣ وَإِنَّمَا أَنْتَ كَاذِبٌ ۝١١٤﴾ [الأعراف: 115]. يخبر موسى السحرة أن يلقوا بسحرهم أولاً: ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ۝١١٦﴾ [الأعراف: 116]. وفي موضع آخر، يتناول القرآن هذا المشهد

وتأثيره على موسى في الكلمات التالية: ﴿قَالَ بَلْ أَعِزُّواذًا لِّجَاهِهِمْ وَعَسَيْتُمْ يُخْبَلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَتَىٰ تَتَىٰ ۖ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةُ مُوسَىٰ﴾ [طه: 66 - 67]. ومن خلال هذه الآيات، يؤكد القرآن على طبيعة فاعلية السحر الذي كان يمارس في مصر في ذلك الزمن. يعمل ذلك السحر، وفقاً للقرآن، على خيال المشاهدين بمن فيهم موسى نبي الله والذي لم يكن بمعزلٍ عن تأثير ذلك السحر. لقد تفوقت قوة الخيال (الخائفة من السحر) لدى موسى للحظة على ذاكرته وثقته بآية العصا الثعبان التي وهبت له. ويشجذ الله همة موسى ويذكره بحضوره المقدس وبقدرته: ﴿فَلَمَّا لَا تَخَفْ بِأَنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ ۖ﴾ [طه: 68]. يتبع هذا التشجيع والمساندة لموسى توجيهات تتعلق بكيفية رده على الأسئلة: ﴿وَأَرْحَبْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِيَ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾ [فوق الحق وبطل ما كانوا يعملون] ﴿[الأعراف: 118 - 117].

ويصف القرآن رد فعل السحرة: ﴿فَقُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صَبِرِينَ ۚ وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سِحْرَ بَيْنَ ۖ﴾ [الأعراف: 119 - 120]. لقد أدرك السحرة أن موسى لا يمارس السحر لأن نتائج إلقاءه لعصاه لم تكن خدعة للعقل، بل هي معجزة يتم من خلالها تحول حقيقي للمادة، أي أن العصا تتحول بالفعل إلى حية بمقدورها التهام الأجسام المادية الأخرى. وهذه طريقة أخرى يصور فيها القرآن القضية موضع الحدث في الحوار السابق بين موسى وفرعون. وفرعون كالسحرة تماماً، إذ تتأني سلطته بشكل أساسي من قدرته على تخويف الناس والتأثير على فهمهم من خلال جعلهم يتخيلون عواقب تهديداته. إن له سلطة على الذوات المادية كما تبين في قدرته على تقتيل أطفال بني إسرائيل وإمكانه بالتأكيد تغيير حياة الناس عبر سجنهم أو مكافأتهم بالأجر. لكن كل هذه القدرة والسلطة، كما يشير القرآن، هي مجرد وهم إذا ما قورنت بقدرة الملك الحق.

إن إدراك هذه القدرة، كما يبين القرآن، هي التي فهزت السحرة، وعلى أساس هذه المعرفة صرّحوا في الحال قائلين: ﴿قَالُوا أَمْ آتَيْنَا رَبَّ الْمَلَكَيْنِ﴾ [رَبِّ مُوسَى

وَهَارُونَ ﴿١٢٢﴾ [الأعراف: 121 - 122]. ويعتبر ردُّ فرعون، على إعلان السحرة عن إيمانهم، رغم قصره، معبراً بشكل مذهل عن تصوير دوافع فرعون للقارء. يقول فرعون للسحرة: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمِنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكْرَتُهُ فِي الْعَدِيدِ لِتُخْرِجُوهُنَّ أَهْلَهُنَّ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 123]. وكما كان في حوارهِ السابق مع موسى تماماً، لم يكن بمقدور فرعون أن يأتي بحجة راسخة وواضحة لتفنيد وصف موسى للملك الحق، وفي هذا المثال كذلك لم يجادل فرعون في حقيقة إيمان السحرة. لقد سمحت كلمات فرعون للقراء أن يظنوا أن فرعون نفسه كان مأخوذاً ومقتنعاً بالطريقة التي هزمت بها عصا موسى السحرة، لكن القرآن يظهر أن فرعون مهتمٌ بشكل كبير وغاضبٌ بشدة على السحرة بسبب إعلانهم عن إيمانهم دون إذنٍ مسبقٍ منه.

إنَّ الغياب الواضح للاحترام واللياقة لمقام فرعون قد أثاراً غضبه فدفعاها إلى تفسير هذا الحدث من منظور مخاوفه الشخصية. لقد رفض احتمالية أن أولئك الذين يمارسون السحر هم الأفضل درايةً في تقييم كون آيات موسى من السحر أم لا. وبدلاً من ذلك، يلجأ فرعون إلى اتهام السحرة بالاتفاق مع موسى ويقول لهم: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَأَمِنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكْرَتُهُ فِي الْعَدِيدِ لِتُخْرِجُوهُنَّ أَهْلَهُنَّ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴾ [الأعراف: 123-124] وفي موضع آخر من الحوار، يُقدِّم القرآن فرعون متنافساً مع الله في قدرته على معاقبة السحرة حيث يقول لهم: ﴿ قَالَ ءَأَمِنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكِبْرٌ كُفٍّ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَا قِطْعَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ جُلْفٍ وَأَصْلَيْتُكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَنِّي أَنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى ﴾ [طه: 71]. ومرة أخرى، يلجأ فرعون للتهديد بالعقوبة كسبيل لإظهار قدرته. لم تكن الحجج العقلية ولا الإعجازية كافية لثني فرعون عن تعلُّقه بحالهِ علوِّهِ وتفوقهِ. إنَّه في حالة تنافسٍ مع الله، وهي حالة وصفها القرآن من خلال تسميته طاغياً: ﴿ أَذْهَبَ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى ﴾ [طه: 24] [النازعات: 17].

أما السحرة، من جهة أخرى، فقد بلغوا من الاقتناع درجة عالية؛ ولهذا ﴿ فَشَبَّوْهُمُ الْكَافِرِينَ ۖ وَتَلَبَّوْهُمُ صَغِيرِينَ ۝١١٩﴾ [الأعراف: 119] بشكل كامل ذلك أنهم ليسوا مستعدين للتخلي عن الجهر بإيمانهم (برب موسى)، لهذا: ﴿ قَالُوا إِنَّا لَنَرِيكَ سَاحِرًا كَاذِبًا ۝١٢٠﴾ وَمَا نَنصِفُ مِنْكَ إِلَّا آتَاءَ أُمَّنَا يَكُنْ لَكَ جَاءَةً نَرِيكَ لَمَّا جَاءَتْكَ رَبَّنَا أَفَرِحَ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ۝١٢١﴾ [الأعراف: 125-126]. لقد أكَّد جواب السحرة عناد فرعون في مواجهة الآيات البيّنة، فهم لم ينكروا أن فرعون يملك القدرة على أن يعذبهم ويقتلهم في هذه الدنيا لكن رغم تهديداته المرعبة لهم أجابوه قائلين: ﴿ قَالُوا إِن نُّؤَذِّرَكَ عَنْ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَئِذِ فَطَرْنَا فَافْضِ مَا أَنتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝١٢٢﴾ إِنَّمَا مَتَابِرْنَا لِعَفْوِ رَبِّنَا لَنَظْلِمَنَّهُ وَمَا أَكْرَهْنَاهُ عَلَيْنَا مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى ۝١٢٣﴾ [طه: 72-73].

وضمن الرؤية الكونية للقرآن، حيث الله وحده الملك الحق، فهذا يعني أن الله قادر على أن يساعد الناس في شؤون هذه الدنيا. بعد صدهم لفرعون، توجه السحرة لله طالبين عونه: ﴿ رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ۝١٢٤﴾ [الأعراف: 126].

ويساعد الأسلوب، الذي يعرض به القرآن عملية التحول في شخصية السحرة، في تبيان عناد فرعون وتكبره. لقد أظهر السحرة أن الرد الصحيح على فشل وسائل المرء في مواجهة الحقيقة أن يعود لأصوله المتواضعة ويتواضع أمام الله. ستكون تلك هي الاستجابة المنطقية بإعلان السلام عبر الاستسلام للقدرة المطلقة لله تعالى تماماً كما فعل السحرة. والاحتمالية الأخرى، كما تجلّت من خلال فرعون، هي الاستمرار في إعلان الحرب ضد الملك الحق. لم يستطع فرعون تلقي تلك الصدمة التي ضربت كبريائه والتي تسبب بها السحرة حين لم يستأذنوه قبل لجوئهم لله. وحتى بعد أن شاهد محدودية قدرته الذاتية، لا يزال فرعون يريد السيطرة على إرادة رعيته في الاختيار. ماذا كان سيحصل لو استأذنه السحرة في البداية؟ وحسب القرآن، ستكون تلك الاستجابة مناقضة لما يتوجب على الناس فعله حين يكونون في مواجهة الحقيقة، فقد لا يتمكن أحد أن يتدخل بين الله وعباده.

ومن الجدير بالملاحظة في هذا السياق أنَّ القرآن لا يَصوِّر السحرة مستسلمين لموسى وهارون بل يَصوِّرهم مستسلمين لله فقط. وكون المباراة بين ملكين فالشرط هو أنَّ ذكر ﴿رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ﴾ (١٢٢) يزيل أيَّ شكٍ يتعلق بهوية الملك الذي استسلم له السحرة. وبمقارنة رد فعل فرعون برد فعل السحرة، يستوضح القرآن ويجيب عن سؤالٍ جوهريٍّ يرتبط بنفسية الإنسان ودوافعه، وهو ما الذي يمنع الناس من الاعتراف بأخطائهم بشكل علني حتى لو رأوا بوضوح أنَّ أفعالهم السالفة كانت خطأ؟ يجيب القرآن بإيجاز شديد: إنه الكبر، تماماً كما فعل إبليس.



حاشية فرعون وبطائه

يوازي استكبار فرعون ورفضه التسليم لأمر الله تكبر إبليس وعناده. يعد إبليس نفسه خيراً من آدم ولهذا لم يسجد له. ويرى فرعون نفسه من العلو بمكان لا يمكنه معه أن يُذل نفسه أمام موسى. غير أن هناك اختلافاً جوهرياً في السياق الاجتماعي بين الشخصيتين. لقد كان إبليس وحده في قصته مع آدم بينما كان فرعون محاطاً بوزرائه ورجال بلاطه. كان حسُّ التكبر لدى إبليس محدوداً من ناحية التاريخ الاجتماعي حيث جاء بشكل مباشر في سياق احتجاج الملائكة عندما أخبرهم الله بخططه في خلق آدم. ويتحتم على المرء أن يفترض وتخيّل محكمة إلهية حيث يدور الحوار بين الله والملائكة وإبليس. لكن في حالة فرعون، من السهل على القارئ أن يتخيل سياقاً اجتماعياً بشرياً.

لقد صوّر القرآن النسيج الاجتماعي المحيط بفرعون في عدة أحداث. ومن خلال هذا التصوير، يشير القرآن لتعقيد الحالة التي كان يعيشها فرعون ويتلقى فيها رسالة موسى. فبالإضافة لهامان، رئيس وزرائه المفترض ومدير بلاطه، يذكر القرآن كذلك زوجة فرعون ورجلاً مؤمناً لم يسمّه من بين أولئك المقربين من فرعون. والحالة التي يتم تصويرها هي حالة ملك يتلقى نوعين من النصائح من أناسٍ مقربين له. بعض أولئك المقربين يخبره أن يقبل رسالة موسى بينما يبدو آخرون أكثر ميلاً لمعارضة موسى ومشاركة فرعون رغبته في فرض سلطته على بني إسرائيل. فدعونا نمعن النظر وبميزد من التفصيل في الشخصيات التي لعبت دوراً في هذه القصة.

هامان وملأ فرعون

وكما ذكرنا في هذا الفصل مسبقاً، يُحْمَلُ القرآن فرعون وملأه وجنوده، على حد سواء، مسؤولية عدم قبول رسالة الله. إنَّهم يشاطرون فرعون رؤيته في ازدراء بني إسرائيل معتمدين في رفضهم للرسالة على تكبرهم، ذلك أنَّهم لا يطبقون الاعتراف بسلطة شخص يتحدَّر من أناس يزدرونهم: ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا مُوسَى وَأَخَاهُ هَارُونَ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُّبينٍ ۝١٥ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ ۖ فَاسْتَكْبَرُوا ۚ فَكُنَّا آلِهَةً ۝١٦ فَقَالُوا أَتَرْؤُنَ لِلْإِنسَانِ مِثْلَ نِعْمَتِنَا وَهُم مُّكذِبُونَ ۝١٧﴾ [المؤمنون: 45 - 47]. ويجمع القرآن، في بعض الأمثلة، بين فرعون وملئه بينما في أمثلة أخرى يضع مسؤولية الإنكار إمَّا على فرعون وحده وإمَّا على ملئه وحدهم. وفي الآيات الكريمة التالية يُحْمَلُ القرآن فرعون وملأه المسؤولية معاً: ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُّوسَىٰ بِآيَاتِنَا يَتَوَفَّيْهِمْ قَالَ مَا هَٰذَا إِلَّا أَسَٰحِرٌ مُّؤْتَرَفَةٌ ۚ وَمَا كُنتُمْ بِهَٰذَا فِي مَا بَيْنَ الْأُخْرَيْنِ ۝٣٦﴾ [القصص: 36]. لقد استشهد ملأ فرعون بالذاكرة الثقافية وبالعرف السائد دعماً لرفضهم وتقبيحهم آيات موسى. وبعد وصفه لجواب المجموعة ككل وبدقة متناهية، يركز النص على رد فعل فرعون: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأْتِيهِكَ الْهَلَاكُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِي ...﴾ [القصص: 38]، فالإله المرئي الوحيد والحاضر هو فرعون بينما يتحدث موسى عن إله لا يرى بالعين المجردة. ويعمل فرعون وملأه على فرضية أنَّ الإله لا بدَّ أن يكون مرئياً بينما يجادل موسى عن أنَّ الله يُرى ويُعرف بآثار أفعاله.

ويؤكد فرعون هذا المنظور بشكل أكبر عندما يتبع تعقيبه المتعلق بملكه المرئي بهذه الكلمات الموجهة لوزيره: ﴿فَأَوْقَدْ لِي نَارًا ۖ فَجَعَلْتُ لِي مَرْحَلًا

لَعَلَّكَ أَطْلَعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ ﴿٣٨﴾ [الفصل: 38]. وهذا ردٌ ساخرٌ على دعوة موسى، لأنَّ الله الذي يصفه موسى إله غير مرئي، فكيف يمكن لفرعون أن يتوقع العثور عليه في السماء؟ هذا الإيقاع الساخر والتهكم من طرف فرعون يتناوله القرآن بوضوح أكبر في مواضع أخرى. وفي أحد الأمثلة، يبين القرآن استهزاء فرعون وملئه بموسى حين أظهر لهم الآيتين (المعجزة): ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٦١﴾ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مِنْهَا بِضُكُونٍ ﴿٦٢﴾﴾ [الزخرف: 46-47].

والصورة التي تظهر للعيان هي أنَّ فرعون وملأه يتشاطران الرؤية ذاتها ويشدُّ بعضهما أزر بعض في إنكار رسالة الله وفي الاستمرار بظلم بني إسرائيل. ففي أحد الأمثلة القرآنية يكون الملأ (المجلس) هو من ينصح فرعون بكيفية فهم مهمة موسى ويقترح إجراء المباراة وسيلةً لفضحه:

﴿ قَالَ أَلْمَلَأُ مِنْ قَوْرِ فِرْعَوْنَ إِنَّكَ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٩﴾ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكَ مِنْ أَرْضِكَ فَمَاذَا تُأْمُرُونَ ﴿١١٠﴾ قَالُوا آتِنَا وَآخَاهُ وَارْزُقْهُمَا فِي الدُّنْيَا خَيْرَيْنِ ﴿١١١﴾ يَا تُوَكُّلُ كُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ ﴿١١٢﴾﴾ [الأعراف: 109-112].

يظهر فرعون في هذه الآيات تابعاً لآراء ملئه. ويستمر الملأ بممارسة الضغط على فرعون وبعد أن ينهزم السحرة، يكون الملأ هم من يحرض فرعون على الاستمرار بظلم بني إسرائيل: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْرِ فِرْعَوْنَ أَتَنْتَدِمُونَ وَقَوْمٌ يَلْقَسُ إِذْهُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرُكَ وَآلِهَتَكَ ...﴾ [الأعراف: 127]. وتشير كلمات الملأ إلى إمكانية أن يكبح فرعون نفسه بعد المباراة ويقنع نفسه معاقبة السحرة فحسب، غير أنَّه وبمجرد أن يحرضه الملأ، يرد بقوله: ﴿قَالَ سَنُقَاتِلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴿١٢٧﴾﴾ [الأعراف: 127].



زوجة فرعون

وعلى التقيض من نصيحة الملائكة من قوم فرعون، يبين القرآن كذلك تلقي فرعون النصيحة من أناسٍ مقربين له ومؤيدين لموسى. فزوجة فرعون، التي كانت السبب في الحؤول دون قتل موسى الطفل، هي واحدة من بين هذه الشخصيات. لم يتناول القرآن بشكل صريح أي حوار بينها وبين فرعون بخصوص موضوع رسالة الله، لكن النص يظهرها وهي تدعو الله أن يخلصها من فرعون: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [التحریم: 11]. ومن خلال هذه الآيات القصار، يترك القرآن الباب مفتوحاً على مصراعيه أمام القارئ ليتخيل الحوارات بين فرعون وزوجته والتي تحثه فيها على قبول رسالة موسى.



مؤمن آل فرعون

الشخصية الأخرى التي تُشجّع فرعون على القبول برسالة موسى هو مؤمن من آل فرعون لم يُذكر اسمه (في القرآن). وتجسّد هذه الشخصية صفات العدالة والاستقامة والشجاعة، فلم يسمح للخوف من بطش فرعون أن يمنعه من التعبير عن رأيه بصوت عالٍ. تظهر هذه الشخصية في لحظة من القصة عندما يجتمع فرعون بمَلَكه كي يقرر نوع الإجراء الذي سيتخذه في التعامل مع موسى. ويظهر القرآن فرعون في أشد حالات الغضب إذ يقول للملأ من حوله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ وَأَوْ أَنْ يُظْهِرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادَ ۖ﴾ [غافر: 26]. يرد ذلك المؤمن المجهول على فرعون مخاطباً الملأ من آل فرعون كلهم بقوله:

﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَقَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ وَإِنْ يَكُ كَاذِبًا فَعَلَيْهِ كَذِبُهُ وَإِنْ يَكُ صَادِقًا يُصِيبْكُمْ بَعْضُ الَّذِي يَعِدُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ۝٢٨﴾ [غافر: 28-29].

لم يترتب على لجوء مؤمن آل فرعون للخطاب العقلاني أثر يذكر على فرعون الذي ردّ مؤكداً سلطته ومخاطباً مؤمن آل فرعون أنّه يعلم ما الذي يفعله: ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ مَا أُرِيكُمْ إِلَّا مَا أَرَىٰ وَمَا أَهْدِيكُمْ إِلَّا سَبِيلَ الرَّشَادِ ۝٢٩﴾ [غافر: 29]. مع ذلك يصرّ مؤمن آل فرعون على الإدلاء بحجته:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا يَتَقَوَّمُوا عَلَىٰ خُوفِ يَوْمِ الْآخِرَةِ﴾ (٣٠) ﴿يَتَلَدَّبُونَ فِي قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِلْعِبَادِ﴾ (٣١) ﴿وَيَتَقَوَّمُوا عَلَىٰ خُوفِ يَوْمِ الْآخِرَةِ﴾ (٣٢) ﴿يَوْمَ تُولَدُونَ مُذْهِبِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (٣٣) ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ بُرْسُفٌ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَاذِلْتُمْ فِي سُلُوكِ وَمَتَّجَاءَكُمْ بِهِمْ حَقٌّ إِذَا هَلَكُوا فَلَا تَدْرِكُنَّ يَتَعَسَّ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٍ﴾ (٣٤) [غافر: 30 - 34].

يوضح خطاب مؤمن آل فرعون الموضوعات الرئيسية في القرآن، وهي أن الله ليس بظلام للعبيد، لكن الناس أنفسهم يظلمون وأن جزاء الذين يصرون على إنكار رسالة الله ويمارسون الظلم هو العقاب الشديد في الدنيا والآخرة، وأن لا عاصم من عدل الله سوى الاستسلام لإرادته سبحانه. وبعد أن أوضح واقع الحال بجلاء، يكرر مؤمن آل فرعون في خطابه هذه الموضوعات بطريقة مختلفة نوعاً ما، فهو يقارن هدى الله بضلال فرعون، كما يتحدث ثواب الذكرى الثقافية والعرف الاجتماعي للذين وظفهما فرعون وملأه لرفض رسالة الله. يوجه مؤمن آل فرعون اللوم الصريح لملاً فرعون على تجاهلهم المتعمد لنبوة يوسف. ويواصل خطابه مبيناً الرؤية الصائبة للطريقة التي تبدو عليها الأشياء:

﴿وَقَالَ الَّذِينَ آمَنُوا يَتَقَوَّمُوا عَلَىٰ خُوفِ يَوْمِ الْآخِرَةِ﴾ (٣٥) ﴿يَوْمَ تُولَدُونَ مُذْهِبِينَ مَا لَكُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (٣٦) ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ بُرْسُفٌ مِنْ قَبْلُ بِالْبَيِّنَاتِ فَاذِلْتُمْ فِي سُلُوكِ وَمَتَّجَاءَكُمْ بِهِمْ حَقٌّ إِذَا هَلَكُوا فَلَا تَدْرِكُنَّ يَتَعَسَّ اللَّهُ مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٍ﴾ (٣٧) [غافر: 35 - 37].

وتبيّن خطابات مؤمن آل فرعون أنّه قام بتذكير فرعون وملته معاً بشكل جليّ المرة تلو الأخرى بحقيقة الأمور. وتعتبر هذه الخطابات تلخيصاً لتعاليم القرآن المتعلقة بالواقع وهي تتضمن سرّداً كاملاً لقصة الوجود البشري من منظور القرآن. ويساعد تأثير الأسلوب، الذي يقدم من خلاله القرآن تفاصيل عملية التشاور في الأمر داخل مِلّ آل فرعون، على رسم شخصية فرعون وملته في أذهان القراء بوضوح. في هذا العرض يبين القرآن أنّ رفضهم، رغم التحذيرات الواضحة، لم يدع لهم حجة للدفاع بدعوى الجهل. وتدعو خطابات مؤمن آل فرعون القراء أنّ يجددوا نظرهم للطبائع والدوافع التي تمنع الناس من الاعتراف بالحقيقة والتماهي معها. وتسلب آيات القرآن التي نلي خطاب مؤمن آل فرعون الضوء على هذه الطبائع البشرية، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آلِكَتَابِ اللَّهِ وَيَتَّبِعُونَ سُلْطَانِ أَوْلِيائِهِمْ إِنَّ فِي صُدُورِهِمْ إِلَّا كِبْرًا مَّا هُمْ بِيَلْقَوْنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ٥٦﴾ [غافر: 56] ويقول القرآن: إنّ نوع العظمة التي يبحث فرعون عنها تعود لله فقط وليست من نصيب أي مخلوق فإني.

ويتأتى معنى العظمة التي يراها فرعون لنفسه من ملكيته (للناس والأشياء): ﴿وَنَادَىٰ فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَبْعَثُوا لِي مَلَكًا وَيَصْرُوهَ الْآلِهَةُ يَجْعَلُ مِنِّي خَلَفًا يَنْصُرُنِي بِالْأَسْوَاقِ﴾ [الزخرف: 51]. هذا الكبير الناجم عن امتلاكه لملك مصر جعله ينظر لموسى باحتقار. يقول في خطابه لقومه: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مِنْ بَنِي مَرْيَمَ لَا يَكَادُ بَيْنُنا﴾ [الزخرف: 52] - 53. ينظر فرعون للمظاهر ويؤسس حجته على الأمور التي يراها الناس بعيونهم المادية: ﴿فَاسْتَحَفَّ قَوْمَهُ فَأَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَاسِقِينَ﴾ [الزخرف: 54].



قوم فرعون

وكما رأينا في الفصل السابق كيف يسمح قوم فرعون لأنفسهم باتباع فرعون ولم يمتنع سوى القليل منهم عن مساندته: ﴿فَمَا أَمَّنْ يَمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالِي فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ﴾ [يونس: 83]. وما عدا تلك المجموعة القليلة من المصريين، يصور القرآن قوم فرعون بأنهم متقلبون في وعودهم وعنيدون في رفضهم لرسالة الله شأنهم شأن فرعون نفسه. وتظهر هذه الطباع البشرية للضوء في الأحداث التي رافقت الرجز الذي أنزله الله عليهم نذيراً لهم. ويتقد القرآن أفعال قوم فرعون في أثناء تلك المدة لأنهم يرون الحسنة لهم وإن تصبهم سيئة يطَّيروا بموسى ومن معه:

﴿وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقِصَ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ﴾ [١٣٠] ﴿إِذَا جَاءَهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبِهِمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَّعَهُ إِلَّا نَجْمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَقَدْ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 130 - 131].

إنهم يشددون على أنفسهم حبال أي تغيير في موقفهم ربما كان سببه تجربتهم للعسر والتردد، لهذا قالوا لموسى: ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [١٣٢] ﴿[الأعراف: 132]. وكنيجة لعنادهم في مواجهة «السنين ونقص الثمرات»، أوقع الله بهم الرجز: ﴿فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالْذَّمَ مَائِثَ مَفْضَلَتٍ فَأَسْتَكَبُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ [١٣٣] ﴿[الأعراف: 133]. ورغم رفضهم الإيمان كونهم معاندين وأشراراً، ولكي يصلوا لهدفهم وعدوا موسى بأنهم سيؤمنون إذا انكشف عنهم الرجز: ﴿وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَا مَوْسَىٰ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ

بِمَا عَاهَدَ عِنْدَكَ لِئِنَّ كَشَفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لَنُؤْمِنَ لَكَ وَلَنُرِيَنَّا مَعْلَكَ بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴿١٣٤﴾
[الأعراف: 134]. لَكُنْهُمْ أَخْلَفُوا وَعَدَهُمْ وَلَمْ يُؤْمِنُوا بِمَجْرَدِ أَنْ كَشَفَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرِّجْزَ.
يَقُولُ الْقُرْآنُ أَنَّ اللَّهَ عَاقِبَهُمْ عَلَى أَعْمَالِهِمْ: ﴿فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الرِّجْزَ إِلَى أَجَلٍ هُمْ
بِلُغْوِهِ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ﴾ ﴿١٣٥﴾ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ يَأْتِمِرُ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا
غَافِلِينَ ﴿١٣٦﴾ [الأعراف: 135 - 136].

إِنَّ رَغْبَةَ قَوْمِ فِرْعَوْنَ وَاسْتِعْدَادَهُمْ لِمُسَاعَدَتِهِ فِي التَّفْتِيشِ عَنْ أَطْفَالِ بَنِي
إِسْرَائِيلَ يَصُورُهُ الْقُرْآنُ بِمُنْتَهَى الْوُضُوحِ. فَحِينَ هَرَبَ مُوسَى مِنْ مِصْرَ مَعَ بَنِي
إِسْرَائِيلَ، قَرَّرَ فِرْعَوْنُ أَنْ يَتَّبِعَهُمْ: ﴿فَأَرْسَلَ فِرْعَوْنُ فِي الْمَلَأَيْنِ خَازِنَيْهِ﴾ ﴿١٣٧﴾ إِذْ هُوَ لَمْ يَشْرُومَهُ
فَلْيُلَوِّنْ ﴿١٣٨﴾ وَلْيَنْهَ لَنَا لَعَايِطُونَ ﴿١٣٩﴾ وَلْيَأْتِنَا بِلِجِجٍ خَدْرُونَ ﴿١٤٠﴾ فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِنْ جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٤١﴾ وَكُنُوزٍ وَمَقَارٍ
كَرِيمٍ ﴿١٤٢﴾ كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴿١٤٣﴾ [الشعراء: 53 - 59]. وَفِي مَعْرِضِ تَوْثِيقِ الْقُرْآنِ
لِحَادِثِ غَرَقِ قَوْمِ فِرْعَوْنَ، يَذْكُرُ أَنََّّهُمْ اسْتَجَابُوا لِدَعْوَةِ فِرْعَوْنَ لِلْحَرْبِ وَبَدَؤُوا
مَلَا حَقَّةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ مَعَهُ. لَمْ يَتَسَبَّبْ احْتِقَارُهُمْ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ وَسُخْرِيَتُهُمْ مِنْ
مُوسَى وَاسْتِمْرَارِهِمْ فِي نَقْضِ الْوَعْدِ فِي سَخَطِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ فَحَسَبَ بَلْ فِيمَا تَضَمَّتْهُ
الِاسْتِعَارَةُ الْقُرْآنِيَّةُ الْمَدْهَشَةُ وَهُوَ أَنَّ لَا أَحَدَ سَبَّكَ عَلَيْهِمْ: ﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ
وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ ﴿١٤٤﴾ [الدخان: 29].



موت فرعون

يمكن للقارىء أن يخمن طول المدة التي استغرقتها دعوة موسى مقابل رفض فرعون لأن القرآن لم يعطِ فترة محددة. حين رأى موسى الطريقة التي استمر بها قوم فرعون بنقض وعودهم في الإيمان بالله، دعا موسى ربه قائلاً: ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلَّوْا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ٨٨﴾ [يونس: 88]. فیرد علیه الله بقوله: ﴿قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ فَأَسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ٨٩﴾ [يونس: 89]. وبمجرد أن يخرج موسى وبنو إسرائيل من مصر، يتبعهم فرعون بجنوده: ﴿وَجَنُودًا بِحِينَ إِسْرِهِ يَلِ الْبَحْرَ فَأَتَتْهُمُ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْفَرُّ قَالَهُ أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ إِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ٩٠﴾ [يونس: 90]، فيخاطبه الله قائلاً: ﴿وَالَّذِينَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ ٩١﴾ [يونس: 91]، فيقول: ﴿لَمَنْ خَلَقَكَ آيَةً وَإِنَّ كَيْدَ إِيَّائِنَا لَظَعْفُورٌ ٩٢﴾ [يونس: 92 - 91].

لقد كان دعاء موسى لله أن يشدد على قلب فرعون بناءً على افتراض أن إعلان المرء لإيمانه لحظة يرى العقاب لا جدوى منها. لقد فقد موسى كل أمل في هداية فرعون بعد أن بذل قصارى جهده كي يخلص أولئك الذين ينبغي، وفقاً لجميع معايير العالم الأرضي، أن يكونوا قد دفعوا ثمن جرائمهم المشينة بقتلهم الأطفال. وكون دعاء موسى قد جاء في هذه اللحظة ومن فاعل بشري يؤكد طريقة القرآن في أن يبين للقارىء ما كان قد أخبره به في السورة نفسها: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَى فِرْعَوْنَ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْغِي عَلَى قُلُوبِ الْمُفْسِدِينَ ٩٦﴾ [يونس: 96].

[يونس: 74]. أَنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ مِنْ طَمَسُوا عَلَى قُلُوبِهِمْ ضِدَّ رِسَالَةِ اللَّهِ، وَيَسْبَبُ فَعَلُهُمْ هَذَا طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ. وَتُبَيَّنَ قِصَّةُ مُوسَى وَفِرْعَوْنَ، فِي هَذَا الْمَثَالِ، هَذِهِ الدِّينَامِيكِيَّةُ وَالسَّبَبُ الْكَامِنُ وَرَاءَ خَتَمِ اللَّهِ عَلَى الْقُلُوبِ، أَلَا إِنَّهُ التَّكْبِيرُ وَالْعَجْرَةُ.

ولا تزال رحمة الله ومغفرته تمنح الطغاة المزيد من الوقت لكنهم يختارون أَنْ يَتَّبِعُوا بَنِي إِسْرَائِيلَ بَغْيًا وَعَدُوا: ﴿وَجَوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْنَاهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ، بَنُوا إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [يونس: 90]. ويصل فرعون لنهايته الدنيوية من خلال الموت غرقاً وهو في أوج معاصيه. غير أنَّه، وكما فعل السحرة، يعلن إيمانه بالله لحظة الغرق حين يوقن بحتمية نهايته معلناً إسلامه لله الذي يؤمن به موسى وبنو إسرائيل. لم يقدِّم النص ما يدل على أَنَّ الله ينفي حقيقة إيمان فرعون، بل على العكس من ذلك يخاطب الله فرعون مباشرة عبر سؤال استنكاري يبدو منه أَنَّ الله عَلِمَ بِإِيمَانِ فرعون. تتبع ذلك الحدث جملة غامضة يخبر الله فيها فرعون بأنَّه سينجِّيه بيده (حرفياً يعني: ينجِّيه من خلال جسده أو في إنقاذ جسده). لقد تسبب غموض هذه العبارة بجدل واسع ضمن مؤلفات اللاهوت والتفسير. فالأقلية من العلماء ومن بينهم ابن عربي، يَصْرِّحُونَ على أَنَّ إيمان فرعون كان حقيقياً وأنَّه سوف ينقذه في الآخرة⁽¹⁾. أما الأغلبية من العلماء فيرون أَنَّ إعلان فرعون عن الإيمان في لحظة الغرق لا ينفعه بشيء وكدليل على دعواهم يستشهدون بالآيات التالية التي بيَّن القرآن فيها سَنَةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ: ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحَدُّهُ

(1) see, Eric Ormsby, «The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology». In: *Studia Islamica* (2004). Pp.5-28; Carl W. Ernest, «Controversies over Ibn Arabi's Fusus: The Faith of Pharaoh». In: *Islamic Culture* 59.3 (1985). Pp.259-266; Alexander D. Knysh, *Ibn Arabi in Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press, 1999.

وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ ﴿٨٤﴾ فَلَمَّا رَأَىٰ أَن يُبْعَثَهُمْ إِيمَانُكُمْ لَمَّا رَأَوْا بَاسًا سَأَلَ اللَّهُ إِلَهِي قَدْ خَلَلْتُ فِي
 عِبَادِيهِ وَخَيْرَ هَٰؤُلَاءِ الْكَافِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴿غافر: 84-85﴾.



وصف القرآن لفرعون

يهيئنا تحليل قصة فرعون في القرآن للتفكير في الوصف القرآني بشكل عام والتصوير القرآني لشخصية فرعون بشكل خاص. ووفقاً لنقاد الأدب، فإن التقنيات الأساسية التي يستخدمها المؤلف للكشف عن الشخصية هي الإظهار والإخبار. بعض الأحيان يتم إخبار القارئ بشكل صريح أن شخصية ما حكيمة أو عادلة في هذه الحالة، وتحدد مصداقية راوي القصة إمكانية قبول القراء هذا الوصف أم لا. أما في تقنية الإظهار فيقدم المؤلف للقارئ عبارات تصوغها الشخصيات بشأن أنفسهم أو من خلال إظهار أفعال تلك الشخصيات في مناسبات متنوعة. ويرى مارك باول أن «تقنية الإظهار أقل إيجازاً من تقنية الإخبار لكنها في العادة أكثر إمتاعاً»⁽¹⁾. ويضيف أن الإظهار يدفع القراء للعمل بجدة عبر إجبارهم على مقارنة أنواع الشواهد وتقييمها⁽²⁾. هذا هو نوع العمل الذي قمتُ به من خلال تحليل الأحداث التي تتألف منها قصة موسى وفرعون في القرآن. ما هي إذن سمات القصص والتصوير القرآني؟ كيف يؤثر الأسلوب، الذي يروي القرآن القصص من خلاله، على تشكيل المعنى؟

من المنظور الأدبي، نرى أن القرآن في العادة يخبر قراءه بالمحتوى الذي يبتغيه عبر الخطاب المباشر، غير هذا: الإخبار يتوازن مع الإظهار. وكما رأينا في قصة

(1) Powell, *What is Narrative Criticism?*, p.52.

(2) المصدر نفسه، ص 53.

موسى وفرعون، هنالك العديد من التمثلات للكيفية التي تتجلى بها تلك الأحداث الماضية. وقبل رواية أحداث من القصة، يُخبر القرآن قراءه بالكيفية التي ستفضي عندها القصة إلى نهايتها. ويزوّد القرآن قراءه عبر ذلك الأسلوب بالسياق الذي يمكن النظر للأحداث من خلاله وتشكيل آراء حول الشخصيات المعنية. وعلاوة على إخبار القراء بالسّمات الحقيقية للشخصية، فإنّ الحوار هو الأسلوب الأساسي للتصوير في القرآن الكريم. هنالك غياب ملحوظ للوصف الحسي، حيث لم يقل النص شيئاً عن عمر فرعون أو طوله أو لون بشرته، فليس لدى القارئ آية وسيلة لمعرفة كم كان حجم الحية التي تحولت لها عصا موسى، وليس هناك أيّ وصف لبلاط فرعون. ففي هذه الناحية تشبه تقنية السرد القرآني تلك التي استخدمت في الإنجيل العبري. وفي مقالة إبداعية يقارن فيها إريك أورباخ «Auerbach» بين صيغ الوصف في الأوديسة مع تلك التي في سفر التكوين، مبيّناً أنّ تأثير أسلوب القصص في الكتاب المقدس، بحذفه للتفاصيل الحسية، يجعل الصدارة للجوانب النفسية للشخصيات⁽¹⁾.

وتنطبق ملاحظة أورباخ بشأن تقنية القصص في الإنجيل على القرآن كذلك، فمن خلال تحاشيه للتفاصيل الحسية واعتماده بشكل كبير على الحوار، لا يحثّ القرآن قارئه على أن يتخيل موسى وفرعون في موقع محدد. وفي بعض الأحيان تُجرد تلك الأوصاف الشخصية من جسمانياتها ويترك القارئ ليكون في مواجهة مع نفسييتين. ومن خلال ذلك، يشجّع القرآن القراءة النفسية للأحداث التي تشدد على الدوافع والقوى التي تكمن وراء الأفعال التي تقوم بها مختلف الشخصيات. ولقلة التفاصيل الحسية أثر آخر مهم، إذ يمكن أن تدل العبارة القصيرة أو الجملة،

(1) Erich Auerbach. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953, pp.3-23.

التي تقولها شخصية معينة، على الكثير ويمكن أن تفصح عن التعقيد في الشخصية. لقد رأينا هذه الظاهرة بوضوح في توبيخ فرعون شديد اللهجة للسحرة حين أخبرهم أنهم قد أعلنوا إيمانهم دون أخذهم الإذن منه أولاً! وتعتبر هذه الجملة المفتاح الذي يدع الباب مشرعاً لفهم نفسية فرعون وتعقيداتها كما يستعرضها القرآن الكريم.

يستخدم القرآن تلك التعقيبات داخل الحوارات أو القصص القصيرة لأجل إضافة شيء من التعقيد للشخصية التي يصفها. ومن منظور واحد، يبدو التصوير القرآني مزدوجاً، حيث يخبر قراءه وبشكل لا لبس فيه أن الشخصيات التي يتناولها إما مؤمنة وإما كافرة، وباختصار، تبدو تلك الشخصيات من النوع النمطي. وكما رأينا في سورة الفاتحة، أن الغرض الذي يهدف القرآن أن يبينه هو تذكير القراء بإمكانية كونه مفتوحاً أمامهم. فلو قيد القرآن نفسه بالوصف النمطي الجامد - وصف الشخصيات بالمؤمنين أو الكافرين أو المحسنين والعاصين - لكان قد جعل هدفه المعلن مستحيلاً. قد يجد القراء صعوبة في التماثل أو الاندماج مع المؤمن الخالص أو الكافر الخالص. فمن خلال أساليب التصوير، التي يظهر فيها المؤمنون أو الكفار النمطيون خارجين على نمطهم، يبين القرآن تعقيد الشخصية الذي يتلاءم مع عقدة قرائها وحالتهم الغامضة. وخير مثال على هذه الملاحظة في القرآن هو وصف القرآن للنمط النموذجي للأنبياء.

يلمح القرآن في تناوله لمختلف الأنبياء إلى الصفات و يضع الخطوط العريضة للحالات التي تصورهم مع تعقيد الشخصية الذي يمكن للقراء أن يحدوده. ويظهر القرآن الأنبياء وهم يتحلون بالصفات المطلوبة كالإيمان والأمانة والعلم والفهم ولين القلب، لكنهم في الوقت ذاته يعانون من لحظات الشك والإغراء والسلوك الأقل كمالاً.

فيوسف كان على وشك أن يستسلم للرغبة ولولا عون الله لما نجح في التغلب على الغواية: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِوَيْهَمٍ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَمَا بُرْهَنَ رَبُّوهُ كَذَلِكَ لِيَصْرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُتَّخِصِينَ ۝٢١﴾ [يوسف: 24]. كما أن قلب إبراهيم كان يريد الاطمئنان عبر رؤية الكيفية التي يحيي الله بها الموتى، فعقله وإيمانه يحتاجان للبرهان الحسي (المرئي)، أو أنه يعاني من لحظة الشك ويرغب في أن يطمئن قلبه: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ أَجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٢٦﴾ [البقرة: 260]. أما النبي محمد ﷺ فكان يرغب أن يؤمن به رجلان أحدهما من أغنياء مكة والآخر من أقويائها في حين يتجاهل الأعمى المؤمن فيعاتبه الله على هذه الهفوة في الأسلوب: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝١﴾ [عبس: 1]، وموسى كان خائفاً مما سيفعله فرعون به لأنه في طريق هربه قد قتل رجلاً من المصريين، كذلك يتعرض آدم وزوجه للغواية:

﴿وَبَكَدُمْ اسْتَخْنُ أَنْتَ وَرَزَوْنَاكَ الْجَنَّةَ فُكَلَا مِنْ حَيْثُ يَشْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ۝١١﴾ فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءِ تَوْبَعِي وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ۝١٢﴾ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَنَاصِحٌ حَقٌّ ۝١٣﴾ فَدَلَّهُمَا بِفُرْدٍ فَلَمَّا ذَاكَ الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطُفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ۝١٤﴾ قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۝١٥﴾ [الأعراف: 19 - 23]، وحتى أن يونس كان مُليماً قبل ندمه: ﴿فَالْتَفَعْنَا الْحُوتَ وَهُوَ يُمِلُّمُ ۝١٤﴾ [الصافات: 142].

وكما كان الأنبياء أمثلة لسجاي الشخصية المطلوبة، كان نموذج الصفات الذميمة لخصومهم مما يحتاج القراء لمعرفة والتخلي عنه في سلوكهم. ففرعون مثلاً لأولئك البشر المذمومين، والتعقيد الذي يصور القرآن من خلاله الأنبياء المرسلين يوازيه الأسلوب الذي يصف فيه فرعون. ورغم أن صفات فرعون

وأفعاله يجري عرضها كأمثلة صارخة على ما يجب تجنبه، تظهر الأساليب المحددة، التي يبين القرآن فيها سلوك فرعون في أحداث مختلفة، اهتمام القرآن بتوضيح الطبيعة المعقدة للدوافع والقوى التي تشكل قرارات فرعون. وفي الوقت الذي يضفي القرآن التعقيد على شخصية فرعون، يدفع القراء أن يتمنعوا في التضاد بين صفات الله من رحمة وقسوة.

يلاحظ مارك باول «Powell» أنه يفترض بالقارىء التأكيد على الرؤية التقييمية لراوي القصص الموثوق به⁽¹⁾. فالراوي في حالة القرآن هو الله الذي يأمر موسى أن يتحدث مع فرعون بلطف ولين. فالراوي هنا يخبر القارىء أن ينظر بعين الرِّفق لشخص كان قد ارتكب جريمة قتل الأطفال الحديثي الولادة، تلك الجريمة الفظيعة التي لا يمكن، بكل الحسابات، أن تُغتفر. هل رحمة الله بهذه السعة التي يمكن أن تشمل فرعون؟ ويمكن العثور على الجواب لهذا السؤال في مواضع أخرى من القرآن حيث يقول الله أنه قد كتب على نفسه الرحمة: ﴿وَلَدَا بَنَاتِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا آتَيْنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ أَنْتُمْ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا يَجْهَلُونَ ثُمَّ تَأْتِي بَعْدَ ذَلِكَ أَصْلَحُ فَانَّهُ عَفُوٌّ رَحِيمٌ﴾ [الأنعام: 54] وأن الله يغفر الذنوب جميعاً ما عدا الشرك به: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 48].

فإذا كان الله قادراً على أن يغفر مثل هذه الأعمال الوحشية، يتساءل القارىء، ما هو مصير الذين تعرضوا لتلك الأعمال؟ هل يفترض أنهم كذلك يَغْفِرُونَ تلك الوحشية والظلم؟ وتعتبر استجابة موسى لأمر الله، في أن يكون رسوله الذي يبلغ فرعون بإمكانية أن تناله مغفرة الله، أمرٌ له دلالاته هنا. ففي القرآن، لم يتساءل موسى عن السبب وراء إظهار الله مثل هذه الرحمة بفرعون. لقد قام موسى بالقتل، ورغم

(1) Powell, *What is Narrative Criticism?*, p.53

أنَّ فعله لم يكن عن نيَّة مسبقة كفرعون، لكن ذلك يضعه في مواجهة نتائج فعلته بقتله لنفسٍ بشرية. كيف يمكن للقرَّاء إذن أن يستجيبوا لوصف فرعون في القرآن؟ فإذا اتَّبَعُوا الموقف التقييميَّ لله في بداية القصة، حيث يعبرُ الله عن الأمل في إمكانية أن يؤمن فرعون، فهم يحتاجون إلى أن يظلُّوا منفتحين على إمكانية مسامحة فرعون وتخليصه. لكن في الوقت ذاته يخبر القرآن القرَّاء بوضوح أنَّ فرعون سيلاقي نهاية كارثية جزاءً لأعماله. فآثر معرفة كيف تنتهي قصة فرعون ورؤية كيف يتوضح الموضوع تدريجياً تسهم في تركيز اهتمام القارئ على التَّمَعُّن في الوسائل المعينة التي ارتكب فرعون من خلالها أخطائه والدوافع والقوى الداخلية التي أدت إلى نهايته.

إنَّ خطأ فرعون الأساسي هو جموده المفرط لحقيقة افتقاره إلى الله، فجميع أفعاله الاستبدادية والوحشية نابعة من شعوره باعتماده على قدرته الذاتية. وضمن سياق الرؤية الكونية للقرآن، حيث يفترض أنَّ علم الإنسان بافتقاره لله من أعمق الذكريات داخل البشر جميعاً. تَطَرَّحُ قصة فرعون أجوبة ظاهرة وضمنية للسؤال التالي: ما الذي يجعل الناس ينكرون الحقيقة التي تستيقظها أنفسهم؟ وجواب القرآن، كما في حالة فرعون، أنَّ السبب الرئيس لذلك الجحود هو التكبر. ويتضح أنَّ خوف فرعون في أوجه من خسارته العلني لجاهه وسلطته، ويتضاعف خوفه من فقدان سلطته على رعيته لسبب أنَّ الرسول المبعوث له هو أحد رعاياه السابقين. ويبين القرآن أنَّ فرعون لا يحتمل فكرة التسليم لشخص ذي أصولٍ متواضعة. وربما يأخذ فرعون بعين الاعتبار ويُقرُّ في سره أنَّه ليس خالق كل شيء، وتزداد أفكاره ظلامية لتصوره أنَّ الهدف الفعلي في مواجهة موسى معه هو رغبة موسى في الاستيلاء على موقع فرعون والسيطرة على أرض مصر. ويبدو تكبر فرعون وهوسه في السيطرة هما السبب الكامن وراء جموده.

ففرعون إذن، وكما يتناول القرآن، رجلٌ يسمح للعلم بالحقيقة في أعماقه

أن يكون خاضعاً لمشاعر التكبر والخوف، التابعة من التهديدات التي يستشعرها لسلطته، وهو يتأرجح (في سلوكه) بين الجحود الساخر وممارسة الوحشية في الحفاظ على ملكه سالمًا، وهو بالتالي، متعنّت في جحوده المعلن لله إلى أن يرى نهايته رأي العين. وباختصار، يعتبر فرعون عنوان التَّصَوُّر القرآني للكفر.



الخاتمة: عقدة الكافر النموذج

لقد بينت هذه الدراسة أنَّ التصوير القرآني لفرعون هو وصف نفسي بالدرجة الأساسية. يركّز القرآن على الدوافع الكامنة وراء أفعال فرعون وقواه الداخلية التي أسهمت في تغييب ذاكرته بعهد: ألسنت (بريكم؟). ومن خلال أساليب الإظهار والإخبار، تبيّن القصة القرآنية الشخصية النمطية التي تدرك حقيقة رسالة الله، ولو بمقدار معين داخل نفسها. لقد سمح فرعون لتكبره وطموحه أن يحجب علمه، وواصل ممارسته لأفعال الطغيان متبعاً إملاءات غروره وغطرسته. غير أنَّ هناك تطوراً مثيراً في شخصية فرعون حين أعلن، في لحظة غرقه، عن علمه المسبق بوحداية الله. ولأن القرآن يطالب القارئ بتبني الرؤية التقييمية لله، يخلق القصص القرآني بشكل كبير كراهية لدى القارئ لشخصية فرعون من خلال الإدانة الواضحة لصفاته وأفعاله. مع ذلك، يُظهر الله اهتماماً بفرعون من خلال سؤال موسى أن يتكلم معه بلطفٍ ولينٍ آملاً في استجابته لرسالة موسى، مثيراً بعض مشاعر التعاطف معه. ويدعو حضور مشاعر الكراهية والتعاطف مع فرعون، في القصص القرآني، القراء إلى التأمل في الصفات التي يمكن أن تشوش وعيهم في حقيقة افتقارهم لله وتعزز الفرضية القرآنية بأنَّ غياب الإيمان أو الكفر هو إلغاء للعلم الفطري بالحقيقة التي يمتلكها جميع البشر كونها الذاكرة الأعمق تأصلاً في نفوسهم.



الفصل الرابع

فرعون في أعمال الرومي

مقدمة ولمحة موجزة

تَشَكَّلَتْ جميع ملاحظات الرومي على فرضية أنَّ فرعون يمثل حالة النفس البشرية في اللحظة الحاضرة بإمكانياتها وتحدياتها ومواطن الضعف فيها. وتعتبر دراسة شخصية فرعون، بالنسبة للرومي، اختباراً للصفات المَعْبِيَة في النفس البشرية. يُظهر فرعون صفات الكِبَر والغطرسة والتعلق بالمكانة والشرف الدنيوي. وتعمل هذه الصفات، كما يقول الرومي، على عمى النفس وتدفعها لأن ترى كل شيء في الدنيا، حتى هي ذاتها، من المنظور المشوَّه لرغائبها الذاتية. ويرى الرومي أنَّ هذه الصفات الذميمة تسيطر على ذلك الجزء من النفس الذي يقرُّ بالرؤية الصادقة للحقيقة التي تَرُلُّ بها الوحي، وكما يتجسد ذلك في حالة فرعون، وتنتهي تلك الصفات بالمرء إلى الاستخدام الغاشم والمتوحش للسلطة. تُعد شخصية فرعون بمثابة المرأة التي يطلب الرومي من السالكين أن يروا من خلالها طبيعة وآليات أنفسهم لعلهم يتمكنوا من إزالة الصفات الذميمة منها، تلك الصفات التي

يُعد فرعون المثل الصارخ لها. ويؤكد الرومي على أنَّه ما لم يتمكن السالكون من أن يروا الوسائل التي يمكنهم من خلالها إظهار هذه الصفات بوضوح، لا يمكنهم أن يتجاوزوا المعوقات التي تجعلهم بعيدين عن السعادة الحقيقية التي تكمن في نيل رضوان الله.

ولأن فرعون يُبرز الصفات الذميمة كالكبر إلى درجة مبالغ فيها تصل حد ادِّعائه الألوهية، قد يجد السالكون من الصعب أن يروا صفات أنفسهم منعكسة في كلمات فرعون وأفعاله. ويبدو أنَّ هذا هو السبب الذي كان وراء محاولة الرومي رسم صورة فرعون بأسلوبٍ يجعل قراءه يحددون شخصيته ويتعاطفون معها. ويُعدُّ الرومي، دون شك، أول مؤلف يرى فرعون رمزاً للنفس، فالمعلمون المتصوِّفة الذين سبقوا الرومي قد أدركوا الصعوبة التي ربما يواجهها قراء القرآن العاديون في رؤية فرعون انعكاساً لنفوسهم. وتوضح المقولات المنسوبة لأولئك المتصوِّفة الأوائل الأسلوب الذي ينبغي على السالكين من خلاله التعامل مع شخصية فرعون. يقول القصار (ت 271هـ)⁽¹⁾: «إذا اعتقد المرء أنَّ نفسه أفضل من نفس فرعون، فالكبر متجلٍّ فيه»⁽²⁾. ويمضي السمعاني (ت 534هـ) بتحليل القصار خطوةً للأمام مبيِّناً أنَّ «إجماع أهل الطريقة أنَّ كل من يرى نفسه أعظم من فرعون فهو أسوأ منه»⁽³⁾. أمَّا معاصر الرومي، ابن عربي (ت 1240هـ) فيجعل

(1) أبو صالح حمدون بن أحمد بن عمارة القصار النيسابوري، أحد علماء أهل السنة والجماعة ومن أعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري، مؤسس الطريقة الملامية الصوفية، وصفه الذهبي بأنه «شيخ الصوفية». كان عالماً فقيهاً على مذهب سفيان الثوري. توفي سنة 271هـ في نيسابور ودفن في مقبرة الحيرة (المترجم).

(2) أبو القاسم القشيري. الرسالة القشيرية في علم التصوف. مراجعة هاني الحاج: المكتبة التوفيقية. بلا تاريخ، ص 85.

(3) شهاب الدين أحمد السمعاني. روح الأرواح في شرح أسماء الملك الفتاح. تحرير نجيب مايل حراوي. طهران: شركة انتشاراتي علمي وفرهنگي. 1368 / 1989، ص 231.

العلاقة واضحة بين أن يرى المرء نفسه أفضل من فرعون وبين المبدأ الأساس في التصوف، والقائل أن: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁽¹⁾، فهو يعيد صياغة ما قاله القصّار بقوله: «من يرى نفسه أفضل من نفس فرعون لا يعلم شيئاً»⁽²⁾، أي هو لا يعلم عن نفسه شيئاً ومن ثمّ فهو لا يعرف ربه. لهذا فمهمة الرومي هي أن يقنع قراءه أن فرعون لا يمثل شيئاً سوى ميولهم وصفاتهم.

وكما ذكرنا في الفصل الأول، يتناول الرومي هذه القضية من خلال التفسير الإبداعي المبتكر. فهو يفسّر بطريقة خلاقية أحداثاً من القصص القرآني المتعلقة بالمواجهة بين موسى وفرعون، ويتابع تطور شخصية موسى وفرعون وآسية زوجة فرعون ووزير هامان. ويوسّع الرومي الأوصاف والحوارات القرآنية المتناثرة إلى خطابات مطوّلة تدلي بها كل شخصية. وفي هذا الاسترسال، لا يستعرض الرومي صفات فرعون المذمومة فقط، بل يتناول كذلك رغبته في قبول رسالة موسى. وفي تناول الرومي، تصادم رغبة فرعون في الاستسلام (لموسى) مع كبرائه القائم على تعلقه بالشهرة الدنيوية في أن يكون إلهاً، لهذا فهو لا يحتمل فقدان ماء وجهه أمام قومه. ويرسم الرومي لوحة متحركة لهذا الصراع الداخلي يتخيّل القارئ من خلالها فرعون وهو يحاول جاهداً في مخدعه أن يفهم الأسباب التي تقف وراء عدم قدرته على أن يعلن استسلامه لله علانية. فمن خلال تطور هذه الشخصية المتقلّبة، يحاول الرومي أن يقنع قراءه بأن قصة موسى وفرعون هنا ليست سوى «درية وحجاب»⁽³⁾ لحالهم وكل ما هو في فرعون موجود فيك أنت، لكن أفاعيك

(1) ناصح الدين أبي الفتح الآمدي، غرر الحكم وذُرر الكَلِم المُفهرس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهبني، 1992، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011، باب «من»، ص 352.

(2) محي الدين ابن العربي. الفتوحات المكيّة. 4 مجلدات. بيروت: دار صادر، بلا تاريخ. المجلد 527. ص: 1.

(3) Rumi, Mathnawi, III: 1252.

حبيسة جب⁽¹⁾.

يستخدم الرومي فرعون في كتاباته في الصيغتين السردية والموضوعاتية، بينما يناقش الموضوع ويطوره، كما في موضوع عمى النفس عن رؤية المصدر الحقيقي للخطر، يستشهد الرومي بأحداث من قصة فرعون كمثال على ذلك العمى. وفي الصيغة أو المنحى الموضوعاتي، فإنّ المواقف التي يظهر فيها فرعون في خطابات الرومي تلميحياً يراد فيها من أحداث مجملّة أو صفات معينة يظهرها فرعون أنّ تلفت نظر القارئ. أمّا من المنظور السردى، فالرومي يطور أحداثاً من قصة موسى وفرعون بشكل مطول في جزأين من المثنوي. ففي الجزء الثالث من المثنوي، يروي الرومي أحداثاً ترتبط بحمل موسى وولادته⁽²⁾. وهنا يسرد كذلك جزءاً من حوار بين موسى وفرعون⁽³⁾، وقصة السحرة، الذين كانوا في البدء متحالفين مع فرعون، والذين أدركوا في النهاية حقيقة رسالة موسى وتحذوا فرعون بإعلانهم إيمانهم بالله⁽⁴⁾. المثال الثاني في الجزء الرابع (من المثنوي) وهو عبارة عن تناول مفصل للأحداث التي تجري خلال عودة موسى لمصر باعتباره رسول الله⁽⁵⁾. ويطوّر هذا الجزء، إلى حد كبير، الحوار بين موسى وفرعون ويتناول الصراع داخل فرعون حين يفكر في إن كان سيقبل بالتعاليم التي جاء بها موسى أم لا⁽⁶⁾. يصف الرومي، في هذا الجزء، الأويّة التي نزلت بالمصريين نتيجة

(1) المصدر نفسه، 3: 971.

(2) المصدر نفسه، 3: 840 - 970.

(3) المصدر نفسه، 3: 1067 - 1110.

(4) Rumi, Mathnawi, III: 1157-1258.

(5) المصدر نفسه، 4: 1240 - 63، 2778.

(6) يتبع الرومي في سرده لهذه الأحداث الخطوط العامة للكسائي والثعالبي، ينظر، Renard, *All the Kings Falcons: Rumi on Prophets and Revelations*, p.67. إذ ألف كل من الكسائي =

لجحود فرعون لرسالة الله والصفات التي أظهرها في تلك الظروف. وفي جميع هذه الأمثلة، يهدف الرومي في تفسير شخصية فرعون إلى الأخذ بيد قرائه، فهو يريد منهم أن يتعلموا من أخطاء فرعون ويختاروا مساراً للأفعال يقودهم للنجاة لا إلى العقاب. نتحول الآن إلى استقصاء شامل للمواضيع المنبثقة من دراسة تناول الرومي لشخصية فرعون.



= والثعالبي قصص الأنبياء الذين ورد ذكرهم في القرآن والحديث. وتنتمي كتاباتهم إلى أسلوب كتابة «قصص الأنبياء». ويسمى هؤلاء العلماء إلى ملء الفجوات الموجودة في القصص القرآني الخاص بمختلف الأنبياء. وهم لهذا الغرض يعتمدون على مصادر مختلفة كالحديث والمرويات الشفهية. ومن الميزات البارزة للسرد في كتابة قصص الأنبياء هو اتباعها الترتيب الزمني للأحداث، فهي لا تنبثق من الأنبياء الأوائل إلى الأواخر على المستوى الكوني لمجمل الكتاب فحسب بل تُشكّل الأحداث المروية والتي جرى التلميح إليها في القرآن والخاصة بكل نبي وفي تسلسل زمني يبدأ من الولادة حتى الممات. انظر، أبو إسحاق الثعالبي. «عراس المجالس في قصص الأنبياء» أو «حياة الأنبياء» ترجمة وتعليق

W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002; Muhammad Ibn Abd Allah Al-Kisa'i. *Tales of the Prophets*. Trans. By W. M. Thackston. Great Books of Islamic World, Inc. Chicago: Kazi Publications, 1997.

علم النفس عند الرومي؛ تركيبة النفس وديناميكياتها

لماذا يعتبر الرومي فرعون تجسيدا حقيقيا لكل نفس بشرية؟ يكمن الجواب لهذا السؤال في إدراك فهم الرومي للنفس. لهذا سيقدم الجزء الأول من هذا الفصل لمحة عن علم نفس الرومي عبر استقراء المصطلحات التي يستخدمها في الإشارة للنفس. وتتناول الدراسة بعد ذلك الأسلوب الذي يفهم الرومي من خلاله النفس باعتبارها عالما صغيراً (يحتوي كل خصائص الكون) أو نظاماً داخلياً. وتوضح هذه الرؤية بالضبط كيف ولماذا يرى الرومي في فرعون مثالا واقعياً لحالة النفس في كل لحظة.



النفس باعتبارها الروح

يستخدم الرومي تعبيرات مختلفة للإشارة إلى البعد الداخلي للكينونة البشرية. فقد لاحظناه، في الفصل الثاني، يوظف فتحي المبنى (الشكل) والمعنى لتحليل كل كينونة موجودة. وحين يدرس الرومي الكينونة البشرية يلقي بثنائية الشكل والمعنى على ثنائية الجسم والروح أو الجسم والـ «جان» بالفارسية. وترجم كلمة الروح إلى «spirit» أما كلمة «جان» الفارسية فترجم هنا إلى «soul» أي النفس وهي تنم عن المبدأ الذي يهب الحياة للجسم البشري. ومع أن الرومي يستخدم هذين المصطلحين على أنهما مترادفان، يبقى مصطلح «الروح» بالعربية هو الأكثر وضوحاً في ربط تعاليمه المتعلقة بالنفس البشرية استناداً للقرآن.

تعتبر الروح هي المصطلح القرآني الذي ينسبه الله لنفسه. يقول الله، مخاطباً الملائكة قبل خلق آدم: ﴿فَإِذَا مَوْءِدُهُ، وَفَتَحْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقُولُوا لَهُ سَلَامٌ ۝﴾ [الحجر: 29]. لهذا فإن نفخة الله هي التي تتحرك في الجسم البشري وتمنحه الحياة ومعرفة الذات. وترتبط كلمة «روح» بكلمة «ريح» بالعربية ويعني شكل الجذر الأصلي (للكلمتين) «الحركة أو الذهاب» كأحد دلالاتها. وتساعد هذه المعاني على إبراز الطبيعة الحركية (الديناميكية) للروح، في تسميتها المحددة، وتبدو الروح حقيقة ديناميكية تسري في الكون عبر العروج إلى الله ثم الرجوع إليه: ﴿تَرْجِعُ الْمَلَكُةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مَقْدَرُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ۝﴾ [المعارج: 4] فتزول الروح هو الإلهام والمكاشفات التي يمنحها الله لعباده:

﴿ لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ [المجادلة: 22]، وقوله تعالى: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴾ [غافر: 15]⁽¹⁾.

ويجعل القرآن القلب محلاً للوحي والإلهام في الكينونة البشرية، مستشهداً بحالة النبي: ﴿ وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ [نزل به الرُّوحُ الْأَمِينُ] ﴿ ١١٣ ﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴾ [الشعراء: 192-194]. ويفهم تعبير «الروح الأمين» في الأثر الإسلامي أنه الملاك جبرائيل والذي يشار إليه كذلك بـ «الروح القدس» الذي أرسله الله إلى عيسى ومريم: ﴿ تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَوَفَّقَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَمَا تَنَايَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ الْبَيْنَتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ... ﴾ [البقرة: 253]، وقوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ لِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ أَذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْنَاكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا... ﴾ [المائدة: 110]. لهذا، فالروح تعتبر في الوقت ذاته حقيقة ملائكية. مضافاً لجميع المعاني التي ذكرت سلفاً، يربط القرآن الروح بالسكنية أو الفرج (الرُّوح) التي يهبها الله للمؤمن وقت الحاجة⁽²⁾. يقول يعقوب لأولاده: ﴿ بَنِيَّ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْتَسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْتِسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ ﴾ [يوسف: 87]. ومن منظور الإلهام والوحي، يمكن تلخيص استخدام القرآن لمصطلح «الروح» كما يلي: الله هو ملك الروح وخالقها

(1) يعقوب حليم في Abdel Haleem, The Quran: A New Translation على عبارة «الروح من أمره» على أنها «آيات الله التي تحمل تعاليمه».

(2) لأن الكلمة العربية المقابلة لكلمة comfort أو refreshment هي «رُوح»، فهي تُكتب بنفس حروف كلمة «رُوح» تماماً.

وهو من ينزلها (الوحي والإلهام) عبر الروح (جبرائيل) على الروح (النفس البشرية).

اتخذ العلماء المسلمون التعاليم القرآنية الخاصة بالنفس البشرية مصدراً غنياً للتدبر والتأمل. ففي القرن السادس الهجري، وهو الزمن الذي عاش فيه الرومي، كان هناك مخطط تصنيفي راسخ لمناقشة علم النفس. لقد حلل معظم المتصوفة الروح مستخدمين تصنيفاتٍ اعتمدت على المصطلحات القرآنية لكنها مدينة بشكل جزئي للمصطلح الفلسفي الذي تلا أرسطو. ويمكن النظر لتصنيف الرومي وتحليله للروح كتفسير للنصوص القرآنية كما تشير إلى تأثير الحوارات الفلسفية حول النفس. يقسم الرومي الروح إلى ثلاثة مستويات. أمّا المستوى الأول فهو ما يتعلق بالروح الحيوانية والتي جاءت للموجود حين نفخ الله من روحه في الجسم الإنساني. ويعبر الرومي أحياناً عن الروح الحيوانية بالروح الطبيعية المتقدة والمرحلة⁽¹⁾. والمستوى الثاني هو الروح الإنسانية والثالث هو الروح الملائكية أو روح جبرائيل، والمستوى الرابع هو روح محمد (ﷺ)، وتسمى كذلك روح القديسين أو أولياء الله⁽²⁾. مضافاً لهذه المستويات الأربعة، يشير الرومي أحياناً إلى مستوى خامس للروح حين يطلق على الله اسم «روح الروح»⁽³⁾. والله الخالق

(1) Chittick, *The Sufi Path of Love*, P.30.

(2) المصدر نفسه.

(3) يستخدم الرومي تعبيرات مشابهة للإشارة إلى الله، على سبيل المثال، ماء الماء (المثنوي، 3: 1247)، حياة الحياة (المثنوي، 4: 798)، وروح الروح (المثنوي، 3: 1275) وعشق العشق (المثنوي، 3، 4698)، وعقل العقل (المثنوي، 3: 2529) ونور النور (المثنوي، 6: 1092). ويستخدم الرومي في أحد الأمثلة كلمة النور ست مرات في التعبير التالي: نور النور نور النور نور (المثنوي، 6: 2153).

Jalāl al-Dīn Rūmī. *Mathnawī*. Ed. and comm., with an Introd., by Muhammad Isti'āmi 2nd ed. 7vols. Tehran. Intisharat-i Sukhan, 1379.

فوق كل مستويات الروح وخارج حدودها غير أنه مرتبط بالعالم، وبالقِياس مع العلاقة بين النَّفس والشخص الذي يتنفس «أنتَ بصر البصيرة وحقيقة الحقيقة! أنت نور نور الأسرار، وروح روح الروح!»⁽¹⁾.

وكما ذكر آنفاً، جاءت الروح الحيوانية للوجود حين نفخ الله من روحه في الجسد البشري. وحيث أن صيغة هذه الروح معتمدة على الجسد، فهي تتوقف عن الحياة بموت الجسد. وبالمحافظة على علاقتها بالأجساد، تتميز الروح بحيثياتها المبعثرة والمتعددة، كما «تتصف الروح الحيوانية بالتعدد والتشتت»⁽²⁾. أمّا المستوى الأعلى للروح، كما في الروح الملائكية أو روح الأولياء، فيتميز بالوحدة والانسجام وتعتبر، نتيجة لذلك، أعظم من الروح الحيوانية⁽³⁾. ويتم توجيه جزء أساسي من تعاليم الرومي نحو مساعدة قرائه لإدراك المستويات المختلفة للروح والصفات التي يتميز بها كل مستوى:

وغير الفهم والروح (جان)⁽⁴⁾ الموجودتين في الثور والحمار، لدى الإنسان عقل آخر وروح أخرى،

وغير روح الإنسان وعقله، هنالك روحٌ في وليّ ذلك الزمان، مالك النفخة المقدسة.

(1) Rûmî, *Kulliyât-i Shams yâ Dîwân-i Kabîr*, verse no.27041; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.33.

(2) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.30.

(3) Rûmî, *Mathnawî*, II: 3326-33.

(4) هذا مثالٌ حيث يستخدم فيه الرومي كلمة «روح» العربية وكلمة «جان» الفارسية للتعبير عن الحياة والنفس على أنهما مترادفات. لمزيد من الحديث بشأن العلاقة بين هذه التعبير، ينظر: Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.30-31.

وليس بين الأرواح الحيوانية اتحاد، فلا تبحث عن هذا الاتحاد في الخيال...

فسارع بإيصال روحك بأرواح قدس السالكين...

والروح الحيوانية التي نحيا من الغذاء، تموت هي الأخرى طيبة كانت حالها أم قبيحة⁽¹⁾.

ينظر الرومي لمستويات الروح الثلاثة المتبقية - البشرية والملائكية والمحمدية - كجوانب مختلفة لحقيقة واحدة. فصفات الروح البشرية التي تميزها عن الروح الحيوانية هي وعيها لذاتها وبصيرتها. وبعد الرومي هذه الصفات بأنها التي تفصح عن نفسها حين يقول الإنسان كلاماً منسجماً. ويتجلى وعي النفس وبصيرتها، الكامنة في الروح الإنسانية، بأرقى حالاتها لدى قدس السالكين وأولياء الله⁽²⁾. وعند هذا المستوى من الرقي، تتوقف نواحي الجسد المشتتة عن التحكم بالروح التي نضجت واستعادت طهارتها، ونالت القرب من الله نتيجة لذلك. ويمكن تسمية الروح بحق، عند هذا المستوى (الرتبة)، بالروح القدس. وبينما تعتبر الروح القدس من جانبٍ نظيراً للملائكة، فهي، من جانبٍ آخر، أعلى منهم كونها تعبر عن حضور صفة الروح هذه التي أدركها الملائكة حين سجدوا لأدم:

«والروح لا اختبار لها إلا بالوعي، وكل من زاد وعيه زادت روحه.

وأرواحنا أسمى من أرواح الحيوان، لماذا؟ لأنها ذات وعي أكثر.

(1) ترجمة هذه المقاطع منقولاً من المثنوي، 4: 409 - 411، 448 - 453، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018، القاهرة: المركز القومي للترجمة.

(2) انظر شرح الرومي للقول التالي: «إنما المؤمنون إخوة والعلماء كنسٍ واحدة» Rūmī, Mathnawī, IV: 406 ff.

ومن ثمَّ فأرواح الملائكة أسمى من أرواحنا، ذلك أنَّها منزَّهة عن الحسِّ المشترك.

وأرباب القلوب أرواحهم أسمى من أرواح الملائكة، فدعك من التحجُّر!

ومن هنا صار آدم موضعاً لسجودهم، فإنَّ روحه أسمى من وجودهم.

ولأفانَّ الأمر للأفضل بالسجود لمن هو دونه، لا يكون أمراً مناسباً.

وكيف يُقبل عدلُ الخالق ولطفه، أن تسجد وردةً أمام شوكة؟

والروح عندما كانت ساميةً، قد تجاوزت المتهى، وصارت مطيعةً لها أرواح كلِّ الأشياء⁽¹⁾.

يظهر هذا الاستعراض أنَّه من خلال تصنيف الروح إلى مستويات ومراتب، يتبنى الرومي استراتيجية تفسير معيارية فيما يتعلق بذكر القرآن للروح في عدد من المعاني التي تبدو مختلفة نوعاً ما. يشرح الرومي هذه المراتب بالتفصيل ويوجه الانتباه بوجه خاص إلى الصفات التي تمتلكها أشكال الروح المختلفة. السمة البارزة لهذا النموذج (في التفسير) أنَّه حين يفرِّق الرومي بين المستويات المختلفة (للروح) يبين في الوقت ذاته صفة الاستمرارية ضمن هذه المستويات الروحية للوجود وأنَّ الكينونات البشرية عادةً ما تكون مرتبطة بها بمستويات مختلفة. هذه الاستمرارية عبر مراتب الروح تنبئ عن تفكير الرومي بشكل عام وأَنَّه قد وضع نصب عينيه فكرة أنَّ النفس الإنسانية تنطوي في داخلها على جميع مراتب الروح

(1) Rūmī, Mathnawī, II: 3326 ff.; translated in Chittick, *the Sufi Path of Love*, pp.31-32.

انظر كذلك، المثني، 3: 3341 - 3348، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018، القاهرة: المركز القومي للترجمة (المترجم).

بشكل إمكانية.

إنَّ تعاليم الرومي المتعلقة بالروح - باعتبارها حقيقة واحدة تتنوع إلى مراتب وأشكالٍ مختلفة - تساعدنا على فهم السبب الكامن وراء انتقاده لبعض مراتب الروح، أحياناً، بينما يمتدح تلك المراتب نفسها، في أحيان أخرى، ناظراً إليها على أنَّها تجليات لروح الله. وخير مثال على ذلك مناقشته لحال أجساد أولياء الله. «الجسم في الحقيقة ليس سوى التجلي الخارجي للروح في العالم. وهذا السبب الذي جعل الرومي يتحدث عن الجسم في تحوله لروح: تتكامل أجساد قدس السالكين عبر الرجوع إلى مصدرها الروحي»⁽¹⁾.

«ومن ثم فإنَّ القديسين لم يقولوا عبثاً، إنَّ أجساد الطاهرين طاهرة كأنَّها الروح.

وأقوالهم ونفوسهم، كلها أرواح مطلقة، لا إمارة لها»⁽²⁾.

في هذا السياق، يدرك الرومي الطبيعة اللامحدودة لرحمة الله وحضوره في الكون كروح. فالجسم ليس سوى روح الله ولهذا، يدعو الرومي للجسم كذلك بقوله: «لن تجد شيئاً أحبَّ إليك من جسدي. امنحه الحياة بنور حقيقتك! حوله إلى روح خالصة، جسدي هذا الذي ضحى بحياته لأجلك»⁽³⁾.

(1) Chittick, *the Sufi Path of Love*, pp.29.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, I: 2000-2001; translated in Chittick, *the Sufi Path of Love*, pp.29.

ينظر كذلك، المشوي، 1: 2011 - 2012، ترجمة وتقديم إبراهيم الدسوقي شتا، 2018، القاهرة: المركز القومي للترجمة (المترجم).

(3) Rūmī, *Kulliyât-i Shams yâ Diwân-i Kabîr*, verse no.19229; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.30.

النفس هي الكون الصغير؛

بنية السلطة وديناميكياتها

لقد رأينا حتى الآن الطريقة التي يتعاطى بها الرومي مع الروح بما في ذلك أصلها ومراتبها وحركتها في الخلق، وسنواصل تناول تحليل الرومي للروح البشرية بشكل تفصيلي وشامل. يشير الرومي للروح البشرية بالنفس تمشيًا مع الاستخدام القرآني. وحين يستخدم كلمة «النفس» غير الملائمة للتعبير عن الروح، يضع الرومي نصب عينيه الروح الحيوانية وتعلقها بالشهوة وميلها للانحراف وتورطها في الكثرة. ويشير القرآن إلى هذه المرتبة من مراتب النفس بالنفس الأمارة، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْتُ إِنَِّّي رَءِي غَوْرٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: 53]. وبسبب الصفات السلبية التي ينسبها الرومي لهذه المرتبة من مراتب النفس، فسوف أترجمها إلى ego⁽¹⁾. وكما الروح تمامًا، فللنفس كذلك عدة مراتب بعضها يضاهي مراتب الروح. فبالإضافة لمرتبة النفس الأمارة، أي: النفس الحيوانية كما ورد ذكرها في الآية السابقة في القرآن، يشير القرآن إلى مرتبتين للنفس، على أقل تقدير، هما: النفس اللوامة وهي النفس التي تنتقد ذاتها على أخطائها وعيوبها، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقِيمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة: 2]، والنفس المطمئنة، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي

(1) ego هي أقرب مفردة يمكن أن تعبر عن معنى النفس الأمارة في العربية. كذلك يمكن ترجمة مرتبة النفس اللوامة بالـ (ego) super [المترجم].

إِنَّ رَبَّكَ رَاضِيَةٌ مَّهْرِيَّةٌ (١٨) فَأَدْخُلْ فِي عِدَّتِي (١٩) وَأَدْخُلْ جَنَّتِي (٢٠) [الفجر: 27 - 30]. ويُنظر، في الخطاب الصوفي، إلى التقدم في المسار داخل النفس كتحوّل تدريجي في النفس الأتّارة من مرتبة الأمر بالسوء إلى مرتبة لوم النفس ثم انتقالها في النهاية إلى مرتبة النفس المطمئنة الرّاضية والمَرْضِيَّة.

تساهم الروح الحيوانية، التي نشأت حين نفخ الله من روحه في جسد الإنسان، في وحدة الروح وتسمى للاتحاد بمصدرها. في الوقت نفسه، تساهم النفس الحيوانية في تشكيل صفات الجسد الشهوانية وشبهه وجهه للكثرة، تلك الصفات التي تضع تلك الروح في مواجهة العالم. وسيعيش الإنسان في صراع، طالما لم يتم تهذيب النفس الحيوانية، حيث ستبقى جوانبها الروحية والحيوانية في صراع من أجل الهيمنة. وفي تحليل ديناميكيات هذا الصراع، يرى الرومي، شأنه شأن المتصوّفة الآخرين، أنّ النفس الداخلية عبارة عن كون صغير، ويسمي مختلف العوامل داخل ديناميكيات النفس الداخلية عبر المقارنة مع البنى السياسية المَلَكِيَّة الموجودة خارج النفس^(١)، فللنفس إذن ملكها ووزيرها ومجتمع رعاياها. ويبين الرومي أنّ الملك هو القلب والوزير هو العقل والمجتمع هو جميع الأفكار والعلوم والمعارف الموجودة داخل النفس.

وتوفر قصة فرعون للرومي فرصة مثالية حيث يمكنه أن يلخص ويستعرض ويوصل لقرائه بنية وديناميكيات أنفسهم كي يتمكنوا من تحقيق السعادة المطلقة عبر جعل السلام (الإسلام) يسود في عوالمهم الداخلية. وسنبدأ تناولنا من خلال النظر أولاً لبعض الصور التي يستخدمها الرومي لوصف حالة النفس.

(١) لمزيد من الأمثلة حول المؤلفين الآخرين الذين تعاملوا مع النفس بهذه الطريقة، ينظر،

Sachiko Murata. *The Toe of Islam. A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press, 1992.

الحرب داخل النفس

يستخدم الرومي قدراً كبيراً من الصور لوصف العلاقة بين الجوانب الروحية والجوانب المادية للنفس. وتبين هذه الصور العلاقات التي يقيمها بين مختلف المخلوقات والصفات المتحركة فيها. مثال ذلك أن «أحوال الإنسان هكذا. أخذوا ريش الملك، وربطوه بذيل حمار، لكي يتحوّل الحمار، بفضل شعاع الملك وصحبته، ملكاً، لأنه يمكن أن يأخذ مظهر الملك نفسه»⁽¹⁾.

الملائكة كائنات روحانية مخلوقة من نور وكما رأينا في القسم السابق، أنهم مقترون بالروح في القرآن. وفي التسلسل الهرمي الثابت للمخلوقات، يعتبر الملائكة مقرّبين من الله وهم، بناءً على ذلك، الرمز الجدير بالتعبير عن الجانب الروحي للنفس. من ناحية أخرى، يمثل الحمار الجانب البهيمي الشهواني للنفس، وهو مشغول بإشباع حاجات جسده فقط وينظر للأسفل ويبحث عن متعة الطعام دائماً. وصورة أخرى من صور الرومي المفضلة لوصف هذه العلاقة هي صورة عيسى المسيح، المسمى «روح الله» في الأثر الإسلامي، راكباً على حماره:

«لقد تركت عيسى، وقمت بتربية الحمار، فلاشك أنك كالحمار، خارج الحجاب.

(1) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, p. 107.

ينظر كذلك، الرومي، «فيه ما فيه»، ترجمة عيسى علي الماكوب، 2001. بيروت: دار الفكر، ص164.

فارحم عيسى، ولا ترحم الحمار، ولا تجعل الطبع سيداً على عقلك...

ولقد صار كالحمار هذا العقل الدّني، وكل فكره هو: كيف أحصل على الطعام؟⁽¹⁾

فالعقل هو تجلٍ للروح الموجودة داخل النفس فيما يتعلق بصفاتها من بصيرة ووعي⁽²⁾. ومن خلال اتباع منهج الدين، تصبح للعقل سيطرة على الجوانب الشهوانية للنفس:

«إذا اختفى نهيق نفسك الحمار، سيكون المسيح صوت عقلك»⁽³⁾ لكن النفس الشهوانية عمياء عن الحق صماء عنه⁽⁴⁾.

وفي موضع آخر، وخلال مناقشته لطبيعة الأمر الديني، يصف الرومي حالة البشر عبر تقسيم المخلوقات إلى ثلاثة أصناف: الملائكة والحيوانات والبشر. ويبين أنّ الملائكة ليسوا سوى «عقل محض» وهم مطيعون لله بطبعهم ويعبدونه بإخلاص وزادهم الوحيد هو ذكر الله. إنهم ليسوا مكلفين بالطاعة لأنهم هكذا بطبعهم وهم مجردون من الشهوة. وفي حالتهم هذه، يكون الحديث عن الشهوة والمعصية والمجاهدة من أجل طاعة الله لا معنى له، فلا شغل لهم سوى الطاعة المطلقة والبعد عن الشهوة. والنوع الثاني من الخلق هم الحيوانات الذين هم شهوة

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 1850-57.

(2) العقل مصطلحٌ فرآني يستخدم للتعبير عن القوة أو القدرة الموجودة لدى الناس والتي تمكنهم من الحصول على المعرفة.

(3) Rūmī, *Kulliyāt-i Shams yā Diwān-i Kabir*, verse no.19229; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.35.

(4) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 235.

محضة وليس لديها عقل زاجرٌ، وليس عليها تكاليف⁽¹⁾. أمّا النوع الثالث من الخلق فهو:

«الإنسان المسكين، الذي هو مركَّبٌ من عقلٍ وشهوة. نصفه مُلكٌ ونصفه الآخر حيوان، نصفه حيةٌ، ونصفٌ سمكة، سمكته تسجبه نحو الماء، وحيته تسجبه نحو التراب. هو دائماً في صراعٍ واحتراب: «من غلب عقله شهوته فهو أعلى من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو أدنى من البهائم»⁽²⁾.

وهكذا فإنَّ بعض الآدميين قد تابعوا العقل إلى الحد الذي غدوا فيه ملائكةً ونوراً محضاً. وهؤلاء هم الأنبياء والأولياء. وقد تحرروا من الخوف والرجاء، ﴿فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 38]. وعند بعضهم غلبت الشهوة على العقل، حتى أخذوا تماماً بحكم الحيوان. وقد بقي بعضهم في التنازع، وأولئك هم تلك الطائفة التي تشعر في داخلها بالغم والألم والأسى والحسرة، ولا ترضى بحياتها. وهؤلاء هم المؤمنون، الذين ينتظرهم الأولياء ليحلّوهم في منزلتهم، ويجعلوهم مثلهم، ويتنظرهم الشياطين لينزلوا بهم أسفل سافلين، كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ ١ ﴿ثُمَّ رَدَدْتُهُ أَشْفَلٍ سَفِيلِينَ﴾ ٥ ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ ٦ [التين: 4-6].

ومرةً أخرى نرى الرومي يحلل الماهيات وفقاً للصيغة المزدوجة. فللعقل والشهوة أهدافٌ وغايات متضاربة، حيث المكونات الرئيسية للنفس تتحرك باتجاهات مختلفة متسببة في صراعٍ داخلي دائم. وهناك العديد من الآيات القرآنية التي توجب الجهاد في سبيل الله. فعلى سبيل المثال، يقول الله تعالى:

(1) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, p.77.

(2) Rūmī, *Fīhi mā fīhi*, pp. 77-78.

ويطوّر الرومي في هذا المقام المثل القرآني الذي يشير للذين لا يستمعون للوحي بأنهم كالأنعام.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة المائدة: 35). يرى الرومي أنَّ الجهاد في سبيل الله، كما يوجبه القرآن، أكثر ارتباطاً بهذا «الجهاد الأكبر» داخل النفس لأجل تأمين السلام. والنفس هي حيزٌ لحربٍ ما، ويقرأ الرومي الآيات القرآنية التي تشير إلى المؤمنين والكافرين على اعتبار أنَّ العقل (مؤمن) والشهوة (كافر) كما في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَتَكُونُ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ وَاللَّهُ يَمْتَلِكُونَ بَصِيرَةً﴾ (التغابن: 2). «وفي وجودك الواحد يظلُّ هذان الشخصان يتصارعان»⁽¹⁾ وهذا مثال آخر يطور الرومي فيه صورة النفس كحكومة تتضمن في داخلها المؤمنين والكافرين، الملوك والوزراء، والأمراء والأتباع.

«من عاطفة الرجل والمرأة على الدم وصار نطفةً

ومن تينك القطرتين تكونت خيمةٌ في الجو.

بعد ذلك جاء جيش الإنسان من عالم الروح:

فالعقل هو الوزير والقلب هو الملك.

بعد حين، تذكّر القلب مدينة الروح. وعاد الجيش بأسره ودخل عالم الأبدية»⁽²⁾.

وحين يُنظر للإنسان الواحد كحشدٍ أو كجيشٍ أو مملكة، ندخل حيزاً من علاقات القوة والسياسة. لهذا سنتناول الآن سياسة النفس لدى الرومي.

(1) المصدر نفسه، ص 57.

(2) Rûmî, *Kulliyât-i Shams yâ Dîwân-i Kabîr*, verse no.8797-99; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.41.

مملكة القلب

القلب هو المَلِك في الحيز الداخلي للنفس، إذ يعدُّ القلب مفهوماً ذا أهمية قصوى في تعاليم الرومي. وتأسيساً على الاستخدام القرآني، يرى الرومي القلب الحقيقة الأعمق في الكيان الإنساني وهو بمثابة المكان الذي يمكن تأمل الله فيه⁽¹⁾. ويصف القرآن القلب بأنه أداة الوعي والفهم⁽²⁾ وينسب أي خلل في فهم الإنسان على أنه ناتج من خلل في القلب⁽³⁾. وكما ذكرنا مسبقاً إن القلب هو حيز الوحي لدى البشر، غير أن بعض القلوب مريضة⁽⁴⁾، ولأجل هؤلاء الناس يقوم الأنبياء والقديسون بمهمة الأطباء الذين يعالجون قلوب أولئك البشر ويعيدونها إلى وضعها الصحي حيث يصبح بإمكانهم العروج إلى حقيقة الوحي والعتور على السعادة الحقيقية. ويُعطى القلب، لدى معظم الأفراد، بالزَيْن، كما في قوله تعالى: ﴿كَلاَّ بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: 14]. ويقدم الرومي، عبر طريقته في استخدام القرآن، واحدة من أكثر صوره شيوعاً لوصف أسلوب الممارسة الدينية وغرضها، أي: إزالة زَيْن الغفلة من خلال جلي مرآة القلب كي يستطيع المرء أن

(1) Rûmi, *Kulliyât-i Shams yâ Dîwân-i Kabîr*, verse no.6887.

(2) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَفْئَادٌ لَا يَشْعُرُونَ بِهَا أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الأعراف: 179].

(3) ﴿أَفَلَمْ يَرَوْا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آمَانَةٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الْأَشْدَادِ﴾ [الحج: 46].

(4) ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ [البقرة: 10].

يرى الله في داخله. وعند إدراك قيمة هذه الصورة، يحتاج المرء أن يضع نصب عينيه أن المرايا عادةً ما تصنع من الحديد.

«ومرأة القلب عندما تصير صافية، ترى أنت الصور فيما وراء الماء والتراب.

وترى النقش والنقّاش على السواء، وترى بساط الدولة ومن يسطه»⁽¹⁾.

إن الذين نجحوا في جلي مرايا قلوبهم هم الأنبياء وأولياء الله الذين يمكن تسميتهم «أولي الألباب». هؤلاء الأشخاص هم المتحققون الذين يعيشون حضور الله بأعمق مستوياته. إن قلوبهم هي الكعبة الحقة حيث يكون الله كما ورد في الحديث القدسي: «مَا وَسِعَنِي لَا سَمَائِي وَلَا أَرْضِي وَلَكِنْ وَسِعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ»⁽²⁾. ومقارنة بقلوب عبيد الله هؤلاء، يقع القلب أو مركز الوعي لمعظم الناس في مرتبة الرغبات الأنانية للروح الحيوانية أو النفس الأمّارة⁽³⁾، فالروح أو القلب الذي يكون في مرتبة النفس الأمّارة ليس سوى انعكاس باهت أو جزء من القلب النقي. ويرى الرومي أن هدف الدين هو إعادة ربط ذلك الجزء مع كله والبحث عن أصل النور الذي يشكل القلب.

ولكي يصف القلب في مرتبة النفس الأمّارة، يستخدم الرومي صورة الماء الممزوج بالطين. ويسلط هذا المجاز الضوء على علم الإنسان وعلم النفس لدى

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 72-73.

(2) Frūzānfar. *Aḥādīth waqīṣa -ī mathnawī*, p.113;

مصدر الحديث: أبو الفرج عثمان بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تعليق وتحقيق الدكتور ماهر ياسين الفحل، دمشق: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، 2008، الحديث الثامن والثلاثون، ص 784. [المترجم].

وفي الحديث الشريف أن «القلب حرم الله» ينظر Frūzānfar. *Aḥādīth waqīṣa -ī mathnawī*, p.116

(3) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.37.

الرومي. كما يقدم الرومي لمحة عن إصراره على ضرورة الوحي لتأمين السعادة، وعن تعاليمه المتعلقة بمحدودية العقل الاستطراذي المتحيز، وكذلك عن نقده للفلسفة. فإذا زعم الناس الذين تهيمن عليهم النفس الأمّارة أنَّهم يمتلكون القلب كذلك، فحالهم أشبه بالماء الممزوج بالطين، لكنهم يزعمون ذلك ماءً! ويقرُّ الرومي أنَّ ذلك الماء الممزوج بالطين، من منظور طبيعته الأصلية، هو ماءٌ بالفعل ولكنه يضيف أنَّه ليس ماءً طاهراً ونقياً بحيث يمكن للمرء أن يتوضأ به. «ذلك أنَّه وإن كان ماءً فالطين يغلب عليه، فلا تُسمِّ قلبك إذن قلباً». ⁽¹⁾ والوسيلة الوحيدة لهذا الماء العكر كي يستعيد نقاءه وطهارته هو أن يتوحد مع المحيط الصافي والنقي. فإذا واصل الماء عناده وقال متعجباً: «أنا ماء، فلماذا أبحث عن المدد؟»، فسيفي حينها عالقاً بخبث الطين وظلمته ⁽²⁾. إنَّ قلوب أولياء الله «ذوي الألباب» خالية من أي نوع من الخبائث لأنَّهم طهَّروا أنفسهم عبر اتصالهم بالبحر. ولأنَّهم أزالوا الدرن من وجوه مراباهم، فقد أصبحوا معايير صادقة للوصف اللائق بالقلب. لهذا «ليس القلب سوى بحر النور» ⁽³⁾، فالمبتغى إذن هو البحث عن القلب والاتحاد به. وحين يحصل هذا، يصبح الماء الكدر بحراً نقياً وصافياً، ويصبح شعاع النور بحر النور، ويصبح الجزء جبلاً ويصبح الجزء كلاً.

«هل تجيز أنت نفسك أن يكون ذلك الذي يكون عاشقاً للبن والعسل قلباً؟

وذلك القلب الذي يكون عاشقاً للمال والجاه، أو مقهوراً لهذا الطين والماء العكر، أو متعلقاً بخيالاتٍ يعبدها في الظلمات من أجل القيل والقال، لا يكون

(1) Rūmī, *Mathnawī*, III: 2247.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, III: 2263.

(3) المصدر نفسه: 2269.

قلبا»⁽¹⁾.

يكون القلب مشدوداً بجبل الحرب الذي يجذبه الله، وهو مصدر وعي القلب، منها إليه. يشجع الله الناس عبر إرسال الأنبياء والأولياء مذكّرين إياهم بفطرتهم التي فطرهم عليها، غير أنّ الجوانب الشهوانية للنفس تشدُّ القلب للدنيا. وحين تكون النفس مملكة، يكون القلب ملكاً وزيره العقل. فالقلب، كما الملك، يتحكم بجميع وظائف الجسد.

«وهكذا الحواس الخمس، صارت كالأنابيب، جائزة بحسب مُراد القلب وأمره.

وحيثما أشار القلب لها، تمضي الحواس الخمسة جارية أذيالها.

واليدُ والقدم، تحت أمر القلب بجلاء، مثلما كانت تلك العصا في كف موسى.⁽²⁾

غير أنّ من الممكن أن يُخدع القلب ويمكن للقوى والوظائف الهابطة للنفس أن تملك زمام السيطرة على المملكة مستوليةً على الترتيب الصحيح للقوة. يستخدم الرومي قصة طرد النبي سليمان من مملكته العجيبة لتوضيح المخاطر التي يواجهها القلب من القوى التي يتوجب أن تكون تحت سلطته في الوضع المثالي. وفي الأبيات التي نستشهد بها فيما يأتي، يشير خاتم سليمان إلى السلطة التي مكنته من حكم جميع المخلوقات في العالم، حتى الريح كانت طوعاً لسلطته. لكن سليمان فقد هذا الخاتم وعليه أن يتحمل شظف العيش والنفي حين سرق أحد الشياطين، ممن كانوا تحت سلطته، خاتمه عبر الخداع واستولى على عرش الملك

(1) المصدر نفسه: 2264-68.

(2) Rūmi, *Mathnawī*, I: 3566-70.

الشرعي⁽¹⁾. ورغم استعادة سليمان لخاتمه ومملكته في نهاية الأمر، تبين القصة النتائج الخطيرة حين لم يعد القلب يسيطر على رعاياه.

«لقد وجد القلبُ خاتم سليمان، بحيث أمسك في يده بزمام الحواس الخمس. وأنتَ أيها القلب مثل سليمان في عظمتك، سلطَ خاتمك على الجنِّ والشياطين.

وإذا أصبحتَ في ملكك بريئاً من الرياء، لن يتمكن الشياطين الثلاثة أن يسلبوا الخاتم من إصبعك.

ثم يستولي اسمك على العالم، وتصبح الداران طوع أمرك، كجسمك. وإذا ما تمكن الشيطان أن يسلب الخاتم من يدك، فستفقد المُلْكَ وسيموت إقبالك»⁽²⁾.

فالشياطين الثلاثة الذين يذكرهم الرومي في المقاطع أعلاه هي الخداع والشهوة والسعي الحثيث وراء القوة. ويلمّح الرومي في هذا البيت إلى بيت لسنائي إذ يسمي الشياطين الثلاثة هكذا⁽³⁾. فالقلب هو سليمان في مملكته يحكم قواه الداخلية والخارجية. ولكن «حين يغادر سليمان القصر، يتخذ الشيطان دور

(1) لمعرفة مصادر هذه القصة، انظر،

Fruzānfar, *Ma'akhidh-I gasas wa iamithilat-i mathnawi*. Tehran: Amir Kabir, 1363/1983, p.137;

ولمزيد من الحديث عن توضيح كيف طور الرومي هذه القصة، انظر:

Abd al-Husayn Zarrinkub. *Bahr dar Kuzah: naqd wa tafsir wa tamthilat-i mathnawi*. Tehran: Intisarati- 'ilmi, 1384, p.79.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, I: 3575-81.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, commentary on I: 3592-3597.

الملك: وحين يغادر ك الصبر والعقل تصبح نفسك أمارة بالسوء.⁽¹⁾ وحين تستولي الشياطين أو صفات الخداع والشهوة والهوس بالقوة على الملك الداخلي، أي: القلب، يسيطر غير المستحقين على مملكة النفس وحينها تغيب العدالة ويصبح الطغيان هو قانون الأرض.⁽²⁾

وينسب الرومي هذه الصفات الذميمة للحس الباطن⁽³⁾ أو قوة الوهم⁽⁴⁾. «والوهم هو قدرةٌ يشترك فيها البشر مع الحيوانات. إنها تقدم وعياً آنيًا، لكنّه في

(1) Rūmī, *Kulliyāt-i Shams yā Dīwān-i Kabīr*, verse no.5798.

(2) يسجل الغزالي (ت 1111م) سابقة للرومي، فالأول هو من طوّر صورة تشابه الجسم بالمملكة حيث يحكم فيه القلب مختلف القوى الداخلية والخارجية. انظر ترجمة هذا النص في Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, pp.242-43.

(3) في سياق تناول الإدراك، يصنف المفكرون المسلمون الحواس الداخلية بطرق شتى. ولمناقشة الأساليب المختلفة التي يصنّف بها الفلاسفة المسلمون هذه الحواس الداخلية، ينظر، H. A. Wolfson. «The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic texts». In: *Harvard Theological Review* 28.2 (Apr.1935). Pp.69-133; ولأجل الحصول على نظرة شاملة عن الأطر النفسية التي اقترحها الفلاسفة المسلمون المؤثرون كالفارابي وابن سينا وابن رشد، ينظر،

Deborah L. Black. «Psychology: soul and intellect». In: *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*. Ed. by P. Adamson and R. C. Taylor. Cambridge University Press, 2005. Pp.308 - 26;

والتصنيف الذي يعكس رؤية الرومي حول الحواس الباطنة وقوى الإدراك يتطابق مع الرؤية ذاتها التي قدمها استعلامي في تعليقه على المثوي. وحسب هذه الصيغة، فالقوى الباطنة هي: الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والعقل. انظر، الرومي، المثوي، التعليق على ج 1: 3591-3599.

(4) لا يوجد إجماع بين علماء الفكر الإسلامي حول كيفية ترجمة مصطلح الوهم (إلى الإنكليزية). فقد تُرجم بشماير مختلفة مثل «supposition» و«fancy» و«instinct» و«conception» و«apprehension» و«imagination» و«estimation» و«prehension».

بعض الأحيان وعي مزيف، وعي بالحالات اللاشعورية لشيء محسوس. ليس بإمكان الحواس ولا الخيال إدراك هذه الحالة، سواء أكان ذلك الشيء حاضراً أم غائباً. مثال ذلك أن الوهم ينبهنا إلى حقيقة أن صفات الكراهية والصدق والجشع والتسامح قد تكون موجودة لدى الشخص أو الحيوان⁽¹⁾. ويقتبس الموسوعي تهنأوي قول ابن سينا: إن «الوهم هو القوة التي تدرك المعاني المحددة التي توجد في الأشياء المحسوسة كالقوة التي تقدر أن الذئب يجب أن يُجنب والطفل يجب أن يحب»⁽²⁾. ويستخدم الرومي مفردة الوهم كمرادف للخيال وتمشياً مع صيغته الثنائية في التحليل، يضعهما في مقارنة مع العقل. والوهم، كما يتضح من الحديث السابق، هو الحس الباطن والأقرب للعقل كونه يوفر للنفس القدرة لإصدار أحكام أو قرارات معينة. ويستمر التهنأوي في القول: إن «قوة الوهم هي الشيء الأكثر تأثيراً وحضوراً لدى البشر لأنها يمكن أن تستولي على العقل والفكر»⁽³⁾. وتنشأ قوة الوهم من النزعات الهابطة والمادية للنفس ونتيجة لذلك تتلون أحكامها بالشكليات. ومن التجارب الشائعة أن المرء يجد أحكامه الأولية خاطئة حين يكتشف المزيد عن الحالة موضع الحكم، ومثال على ذلك، قد يبدو الشخص من مظهره أنه شحاذ ولكنه الملك في الحقيقة وهو يمشي متنكراً في الشوارع ليعرف المزيد عن حال رعيته. إن سرعة إصدار الحكم الناتجة عن الوهم، كما هو واضح في مثال الذئب والطفل المذكور آنفاً، يمكن أن تسيطر على العقل الذي له القدرة على التروي ملياً، ويمكنه وفي أعلى المستويات أن يعرف حقيقة الأشياء. وعبر

(1) Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, pp.273.

(2) محمد علي تهنأوي. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. مراجعة وتحضير رفيع الأعجم. مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1996، ص 1808.

(3) المصدر نفسه، ص 1809.

سيطرتها على العقل من خلال بدهية أحكامها الفورية، تعمل قوة الوهم على تضليل النفس في عالم الظواهر والمظاهر.

وتساعدنا صفة الوهم على فهم الأسباب التي جعلت الرومي ناقداً للفلسفة. وحين يتصدى الرومي لنقد الفلسفة، يضع نصب عينيه العلاقات بين العقل المتحيّز والوهم. يرتبط الوهم بالفلسفة عند الرومي كونها ترتبط بالعالم الظاهراتي (الحسي). وينطلق اتجاه البحث الفلسفي من الظواهر المحسوسة نحو مجال المعنى المجرد، غير أن حضور الوهم يجعل هذا النشاط مملوءاً بالمصاعب كون العقل الاستطرادي المنطقي مرتبط بشكل أساسي بحيز المظاهر. ويمكن للعقل المنطقي السليم أن يقود المرء إلى عتبة الملك لكن العقل المتحيّز بحاجة للعقل الكوني الشامل كي يصبح عقلاً كلياً كاملاً. وبحسب الصور التي يستخدمها الرومي، يحتاج الماء العكر للبحر كي يصبح نقيّاً بنفسه وكي يصبح بمقدوره أن يرى الكنوز المخفية في أعماقه بوضوح.

وينظر للفلسفة في ضوء ذلك على أنها محاولة الماء العكر أن يظهر نفسه بنفسه مما علق به من ملوثات. ويجمع هذا المجاز بين استمرارية التواصل بين العقل المتحيّز والعقل الكلي وبين استحالة جدوى الجهود التي يبذلها العقل الجزئي المتحيّز من أجل تطهير النفس من خلال الاعتماد الحصري على موارده الذاتية المحدودة. ويبدو المعنى المحدود للنفس، أي: النفس الأمارة، هو المشكلة الأساسية في التصوّف. ويتمحور العلم الناتج عن الوهم حول المعنى المحدود والمستقل للنفس والذي لا يرى العالم إلا من خلال منظور المصالح الذاتية للنفس. وعند مقارنته بالعلم والرؤية المنبثقة عن العقل الكلي، يفاقم العقل الجزئي المتحيّز، والذي هو قناع للوهم، الشك ويقدم الرأي بدلاً عن اليقين. ويستخدم الرومي في هذا المجال الوهم مرادفاً للظن والتخمين وهما مجالان للعلم عاجزان عن الوصول للمعرفة اليقينية المتوفرة في حكمة الدين.

«وإذا أردت أنت أن يقل شقاؤك هذا، فجاهد لكي تقل عنك حكمة الخيال.
والحكمة التي تولد عن الطبع وعن الخيال، هي مجرد حكمة، وليست فيضاً
من نور ذي الجلال.
وحكمة الدنيا تزيد في الظن والشك، وحكمة الدين تحمل صاحبها إلى
عليين»⁽¹⁾.

وحتى في قضايا الدين هنالك فرق هائل بين الفهم الناتج عن الوهم أو عن العقل
الجزئي المتحيّز وبين الفهم الناتج عن العقل الكلّي. والعقل الجزئي المتحيّز مقيّد
في أفعاله وحتى حين يتوصل إلى حقيقة الوحي فهو يفعل ذلك بطريقة محدودة.
وكما أوضحنا في الفصل الثاني المتعلق بتفسيرات الرومي التأويلية (للقرآن)،
يسعى العقل الجزئي إلى تفسير الآيات القرآنية، التي لا تتلاءم مع المعنى الذي
يريده للحقيقة، بطريقة مختلفة. مثال ذلك، أن العقل الجزئي المتحيّز يعتبر تسبيح
الجمادات لله مجرد تعبير مجازي ليس غير، ويرى تفاصيل الجنة مجرد حالات
سوف تتجلى بعد الموت فقط. وللعين البصيرة، التي هي عبارة عن العقل الجزئي
الذي شهد تحولاً عبر توحده مع العقل الكلّي، أو هو الماء العكر وقد أصبح صافياً
ونقياً من خلال تواصله مع البحر، يكون هذا النزول المدهش للآيات والذي لا
يمكن للعقل تصوره قد أصبح حالاً حاضرة: «إنّ هذا القول، بشأن أوصاف النعيم،
يبدو أمام الوهم من قبيل البشارة لكن العقل يقول: إنّها حالّ حاضرة»⁽²⁾.

ويقارن الرومي عملية تنظيف مرآة القلب، أو تهذيب النفس بالجهد
المبذول من أجل إخراج الزبد من اللبن: «إنّ الروح الحيوانية والعقل الجزئي

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 3201-03; translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.128.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 3270.

والوهم والخيال مثل المخيض، والروح باقية مخفية كما يختفي الزيت في هذا المخيض.⁽¹⁾ ويتضمن هذا الاقتباس النموذج الثنائي الذي يكمن في أساس العديد من التصنيفات المزدوجة التي يتدعها الرومي عبر استخدامه للثنائيات المتقابلة للتعبير عن بُنية النفس. لقد سبق ورأينا هذه الصيغة وهي تعمل في سياقات أخرى كالشكل والمعنى والعقل الجزئي والعقل الكلي. وهكذا، ورغم أن الأجزاء تعود للكل، فبمقدورها أن تحتكر النفس لدرجة أن يصبح القلب، وتحت تأثير المستشارين المياليين لعالم المظاهر، أسيراً في مملكته الخاصة.

ويأتي العلاج في مثل هذه الحالة من الله الملك الذي بمقدوره تحرير القلب السجين بإمداده بجيوش رحمته وكرمه. وهذا هو التعليم الأساسي الذي يريد الرومي أن يمنحه لقرائه، ومفاده أن عليهم أن يدركوا حجم حاجتهم لعون الله ويتوسلوا إليه أن يعينهم في التغلب على ظلم الوهم وكل ما يتبعه. وبعد التوسل إلى الله أن ينير روحه، يقول الرومي: «وحرر الروح من الخيال والوهم والظن، وخلصها ثانية من البثر وجور الرسن»⁽²⁾.

ويقول الرومي في مكان آخر:

«إنَّ عقلك هو الوزير، وهو مغلوبٌ للنهوى، وهو في وجودك قاطع طريق
(يقف) في طريقك إلى الله.

فالملك بمثابة الروح والوزير كالعقل، والعقل الفاسد يوجه الروح نحو الفساد.

فلا تتخذ من العقل الجزئي وزيراً لك، واجعل العقل الكلي وزيرك أبها
السلطان.

(1) المصدر نفسه، 4: 3031.

(2) المصدر نفسه، 6: 2789.

ولا تجعل الهوى لك وزيراً، فهو يمنع روحك الطاهرة من الصلاة.

فهذا الهوى شديد الحرص ناظر إلى الحال، أمّا العقل فهو يفكر في يوم الدين.

وللعقل عينان في نهاية الأمر، وهو من أجل ذلك الورد يتحمل أذى الشوك.⁽¹⁾

لقد تلقى فرعون، وهو يمثل القلب في المملكة الداخلية، النصيحة من اثنين من الناس: موسى ووزير هامان. ويقول الرومي: إنّ السبب الجوهري الذي جعل فرعون يفقد ملكه هو أنّه عمل بنصيحة وزير هامان الذي أعطى رأيه بقضايا هذه الدنيا، ولم يضع يوم القيامة نصب عينيه⁽²⁾.



(1) المصدر نفسه، 4: 1246 - 61.

(2) Rūmī, Mathnawī, IV: 1249-55.

فرعون صاحب الوهم

وكما اتضح من الحديث السابق، يرى الرومي أنَّ السيطرة الحقيقية هي أن يكون المرء مَلِك نفسه، وأنَّ يحكم مملكة الجسد بجميع قواها الداخلية بحيث تصبح تحت سيطرته. والملك هو ذلك الذي يكون ملكاً لذاته، ولا يكون ملكاً بالخزائن والجند⁽¹⁾. وكي يكون المرء مالِكاً لذاته لا بدَّ أن يكون القلب تحت إمرة العقل الكلي ليحكم جميع قوى الخيال والوهم وجميع الأفكار التي تنجم عن هذه القوى. وفرعون مثالٌ للنفس التي تمثل ملكاً جباراً من المنظور الدنيوي المادي، لكنَّه من منظور المُلْك الحق ليس سوى عبيد لوهمه. والسبب وراء مأزق فرعون أنَّه سمح لوهمه بالتحكم بعقله. ويرى الرومي حالة فرعون نوعاً من المرض وينص عنوان قصة فرعون «كيف أصبح فرعون مريضاً كذلك بسبب الوهم، نتيجة لتعظيم الناس له»⁽²⁾.

«إنَّ سجود الخلق من نساءٍ وأطفال ورجال، قد وقرَّ في قلب فرعون فجعله مريضاً».

وخطاب كلِّ إنسان له قائلاً: «أيها الملك الإله! قد جعله متهتكاً من الوهم».

(1) المصدر نفسه، 2: 3209.

(2) يُتبع الرومي تحليله هذا المتعلق بمرض فرعون عبر ربطه بقصة يجعل الطلبة فيها أسنانهم على غير قوة الإيحاء، فهم يخبرونه أنَّه تظهر عليه علامات الاعتلال فيقوم خيال المعلم ووهمه بإكمال ما بقي من المهمة. ينظر، المصدر نفسه، 3: 1546 - 1609.

حتى جرؤ على ادعاء الألوهية، وصار أفعى ولم يكن يشبع قط.

فأفة العقل الجزئي الوهم والظن، وذلك أن موطنه في الظلمات.

ولو أن طريقاً على الأرض عرضه نصف ذراع، فإنَّ الإنسان الخالي من الوهم يسير عليه آمناً.

لكنك لو سرت على جدار عالٍ، تسير مائلاً ولو كان عرضه ذراعين.

بل إنك تسقط من رعشة القلب بالوهم، فانظر جيداً إلى الخوف الناتج عن الوهم وافهمه. ⁽¹⁾

ويستخدم الرومي المواجهة بين موسى وفرعون فرصة للمقارنة بين صفات الوهم والعقل الجزئي وبين العقل الكلي. فيقول: «إنَّ الوهم زيف العقل وخصمه، فهو يشبهه وليس هو» ⁽²⁾. ويرى في الحوار بين موسى وفرعون مثلاً للصراع بين العقل والوهم إذ يكون فيه موسى صاحب العقل وفرعون صاحب الوهم ⁽³⁾.

«إن العقل عدو للشهوة أيها الهُمام وما تدور الشهوة حوله لا تسمه عقلاً.

وما يكون متسولاً للشهوة سمّه وهمًا، إنَّ الوهم هو الزيف بالنسبة لذهب العقل النضار.

ولا يتبين الوهم من العقل دون محك، فاحمل كليهما سريعاً إلى المحك.

هذا المحك هو القرآن وسير الأنبياء وأحوالهم، إنَّها كالمحك تقول للزائف،

(1) المصدر نفسه، 3: 1555-61

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2301.

(3) المصدر نفسه، 4: 2302 والآيات التي تليها.

أعرض نفسك عليّ.

لنرى أنت نفسك من عركي (لأذنيك) إنك لست أهلاً لمرتفعاتي ومنحدراتي.

إنَّ ما كان لفرعون كان وهمًا محرقًا للعالم، أما العقل الذي يملأ الروح نوراً فهو لموسى⁽¹⁾.

ويعدُّ الحوار بين موسى وفرعون وصفاً معبراً عن الأسلوب الذي تفاعل فيه موسى (العقل) مع فرعون (القلب الذي استولى عليه الوهم). لقد طوَّر الرومي الجزء الثاني من قصة فرعون والذي يعدُّ حواراً بين فرعون وزوجته آسية إذ يقدمها القرآن نموذجاً لجميع المؤمنين وهي التي أصبحت شخصية مبهجة في الثقافة الإسلامية لقداستها. لقد كررت آسية على مسامع فرعون جميع ما قاله موسى له، لكنه وبدلاً عن أن يأخذ بمشورة موسى وآسية، كان يسعى لأخذ النصيحة من وزيره هامان، الذي يمثل صوت الوهم والذي يسعى لمنع فرعون، الذي يمثل القلب، من أن يستمع لرسالة موسى (العقل). إنَّ استدراج الوهم وجاذبيته جعلت فرعون يخضع له بشكل كامل ويرفض جميع ما عرضه موسى عليه كجزء لفعل الصواب. وفي ما تبقى من هذا الفصل، سوف أتناول بالتفصيل الأسلوب الذي وصف به الرومي مجريات هذه الأحداث.

حين ظهر موسى أمام فرعون حاملاً رسالة الله، شكك فرعون فيه وسأله أن يعلن عن حسبه ونسبه. وتعد هذه أحجولة لدفع موسى إلى الاعتراف أنه ينحدر من أصول اجتماعية متواضعة تنتمي لمجموعة من الناس الذين نبذهم المصريون فحسب، بل أن يجعل موسى يقرُّ بفضل فرعون الشخصي عليه حيث هو من تولى تربيته في عائلة ملكية. أجاب موسى أنَّ النسب الأساسي لجميع البشر هو التراب

(1) المصدر نفسه، 4: 2301-07.

وَأَنَّ اسم النبي يدل على أَنَّهُ «أَكْثَرُ عِبَادِ اللَّهِ تَوَاضَعًا». وفي هذا الحوار، يواصل فرعون التركيز على المظهر الخارجي، أي: الحالة الاجتماعية المتواضعة لموسى كأحد رعايا فرعون، وجريمته في قتل أحد المصريين، وهروبه من تحمل تبعات فعلته تلك، ونكرانه لجميل فرعون في تربيته في بيته، وجرأته في التسبب بظهور فرعون بمظهر غير لائق من خلال إنكار ألوهيته أمام جميع أتباعه وبيطانته.

ويتناول الرومي الحوار بين موسى وفرعون بشكل مكثف مبيِّناً حجم السخرية والمفارقة الكامنة في هذه الحالة. فيمكن اختصار جميع الأمور التي أَنَّهُم فرعون موسى بارتكابها ككونه شخصية منكرة للجميل ومتواضعة النسب. وتعتبر اتهامات فرعون بمثابة صورة المرأة التي تعكس قائمة من أفعال العصيان والتمرد ونكران الجميل التي يجترحها فرعون نفسه تجاه الملك الحق.

وفي رده على سؤال فرعون المتعلق بنسبه، يحاول موسى أن يركّز في البداية على الحقائق الباطنية لجميع الأمور التي ذكرها فرعون، وكيف أَنَّهُ عَبْدٌ، لكنه عَبْدُ اللَّهِ، وكيف أَنَّهُ قَتَلَ ولكنه لم يفعل ذلك عن عمد وَثِيَّةً مَبِيَّتَةً، وكيف أَنَّهُ يَتَمَنَّى الخير لفرعون بكل ما للكلمة من معنى لَأَنَّهُ وضع نصب عينيه زوال حقيقة هذه الدنيا، وكيف كان الأجلى بفرعون لو كان أَكْثَرَ تَعَقُّلاً وفَكَّرَ في حجم الحرج الذي سيواجهه يوم الحشر وفي محضر الملك الحق. وتحدى موسى ادَّعاء فرعون للآلوهية عبر تذكيره أَنَّ الملك الحق هو خالق كل شيء بينما ليس بمقدور فرعون حتى أَنْ يَخْلُقَ مَلامح وجه موسى. لقد سَمَّى فرعون موسى عاصياً غير أَنَّ العاصي الحقيقي هو فرعون بتجرؤه على الله من خلال ادَّعائه الآلوهية. وبيت القصيد لدى الرومي في مجمل هذا الحديث هو ما يسمى بحسب تعبير كونفوشيوس «إعادة تصحيح المسميات» على ضوء العلاقة بين الجوانب الخارجية والباطنية للحقيقة. فما يبدو في الظاهر استسلاماً وعبودية هو في الحقيقة حرية، وما يبدو دماراً وهلاكاً هو بناء وإعمار، وما يبدو شتاتاً إنما هو اجتماعٌ للشمل، وفي النهاية ما

يبدو تخلياً عن الشهوة هو امتلاك لها.

ويستمر الحوار إذ يقول موسى لفرعون أن أفضل طريقة لموسى كي يرد دين فرعون هو أن يحرر الأخير من شبكة عبوديته لشهواته الدنيئة التي هو وقع في شراكها. إنَّ العرفان الحقيقي بالجميل هو أن يدل المرء ولي نعمته على طريق الخلاص. وتبدو تلك الشبكة من الناحية الظاهرية كالموت بالنسبة للسمكة والذي يجعلها ملائمة لتقدم كوجبة على مائدة الملك. وفي الموت تكمن الحرية والخلاص، فالموت الذي يخشاه فرعون هو موتُ الأنا المحدودة (النفس الأمارة) لكنه ليس موت فردانية المرء ولا نهاية حياته. وتنشأ مخافة الموت بسبب أن الأنا الدنيا (الأمارة) إنما تُعرف من خلال المعنى التاريخي والاجتماعي المحدود للنفس. ويواصل الرومي إسهابه في ذكر الأسباب المتعلقة بحالة فرعون من خلال كلام موسى: «حسبك! فإنك من كثرة ما جعلت نفسك عبداً للهوى، قد حولت دودة صغيرة إلى أفعى»⁽¹⁾. وفي هذا التحليل، تكمن القوة مع فرعون. فبينما يرى نفسه رباً وملكاً يجعل من نفسه عبداً للهوى والشهوة. ومن خلال عبادته للهوى والشهوة، ومن خلال أكله لحطام هذه الدنيا، تتحول دودة «أنا» إلى أفعى تقذف النار وتحرق الدنيا بنهمها للسلطة والهيمنة. وموسى هو الطبيب الذي لديه العلاج لمرض فرعون، غير أن التعامل مع ذلك الشيء يتطلب أن تعد له ما يماثله. لهذا تتحول عصا موسى إلى حية ونفْس موسى يواجه نفْس حية «أنا» فرعون.

وفي هذه المرحلة من الحوار، وبعد أن ردَّ موسى على جميع أسئلة فرعون بصورة مقنعة وحين فشل فرعون في إحراج موسى وإسكاته، لجأ فرعون إلى وسيلة مختلفة. ففرعون الآن يتهم موسى بكونه ساحراً يُرهب الناس بخُدعة تحويل عصاه إلى حية. كذلك وبشكل ساحر، يبدأ فرعون يلوم موسى على التفريق بين أهل مصر

(1) Rūmī, Mathnawī, IV: 2356.

إلى طائفتين. يركز الرومي هنا على أهمية الرؤية في تلوين إدراك المرء. فأولئك المعلقون على شجرة الدنيا يرون كل شيء بلغةً دنيوية. ويرسم الرومي صورة معبرة عن حالة روح فرعون، مفادها أنَّ روح فرعون خاوية ومتييسة ولا حياة فيها. والروح في هذه الحالة عاجزة عن النأي بنفسها عن تأثير الجسد وتظل في مرتبة الروح الحيوانية التي تتمحور حول الحافات الحادة للوغائب الحسية. وبسبب حالة التمحور حول الأنا أساء فرعون تفسير الإشارات التي أرسلها الله له، وكما ذكره موسى، فقد أرسل الله له رؤى وأحلاماً بغية التحذير لتصحيح مساراته. وبدلاً من أن يولي انتباهاً لتلك التحذيرات، زاد فرعون في عنفه متجاهلاً إياها عن قصد.

«لقد أخذ بيدي بقدرته إلى الوقائع التي كانت ستحدث فيما بعد،

حتى يجعلك ذلك تكف عن الظلم والأذى، لكنك كنت ترى كل ذلك فتزداد سوءاً وعتواً...

لقد كان بيدي لك الصور المفزعة في نومك، وكنت تفر منها وهي صورتك أنت...

أحياناً كنت ترى (في النوم) أنَّ ملابسك تشتعل ناراً وأحياناً كنت ترى أنَّ عينيك وفمك قد خيطا،

وأحياناً ترى وحشاً يهضم بسفك دمك، أو ترى رأسك بين أنياب حيوان مفترس...

لقد ذكرت لك قليلاً من لست تقبل وتعلم من هذا القليل أنني على علم (بما خفي من أمرك)،

ولقد جعلت من نفسك أعمى ومذهولاً حتى لا تفكر في الأحلام وهذه الوقائع!

وحتام تهرب؟ انظر، ها هو العمى في إدراكك، الذي يفكر في المكر، قد حلَّ أمامك⁽¹⁾.

وعند هذه النقطة من قَصَصِهِ المتخيل، يشدد الرومي على الطبيعة الشاملة للرحمة الإلهية. فهو يبين حقيقة أنَّه على الرغم من العنف والعناد اللذين أظهرهما فرعون، لا يزال الله يدعوهُ لأن يتوب وأنَّ الله مستعد لمسامحته عبر قبول ندمه، حتى إنَّ شخصاً على شاكلة فرعون لا يزال يتلقى النداء كي يدخل الجنة عبر بوابة التوبة التي تظل مفتوحة حتى يوم الحشر⁽²⁾. ويقدم موسى لفرعون عرضاً «ها اقبل مني نصيحة واحدة، واعمل بها، وخذ في مقابلها أربع فضائل»⁽³⁾، فهو يحاول أن يقنع فرعون من خلال دعوته لرغبات الأنا. لقد بدا فرعون مهتماً وطلب من موسى أن يخبره عن ذلك الشيء الواحد.

«قال موسى: هو أن تقول على المملأ لا إله إلا الله.

خالق الأفلاك والأنجم في طباق السموات (وخالق) البشر والشياطين والجن والطيور،

خالق البحار والأودية والجبال والصحارى، ملكه بلا حد ولا شبهة»⁽⁴⁾.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2487- 2502.

(2) هذه العبارة من الحديث الشريف: «للجنة ثمانية أبواب، سبعة مغلقة وباب مفتوح للتوبة حتى تطلع الشمس من نحوه» (المصدر: الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 2002، بيروت: دار الكتب العلمية: رقم الحديث: 7671). [المترجم].
ينظر،

Fruzānfar. *Aḥādīth waqīṣaṣ -ī mathnawī*, pp.393-4.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2509.

(4) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2511-13.

يتلو ذلك العرض إقرار هام من فرعون برغبته بالاستسلام والعيش بسلام:
 «قال: يا موسى ما هذه الفضائل الأربع التي سوف أنالها في المقابل هيا قلها
 وهاتها.

فلعله من لطف هذا الوعد الحسن، تهن أوتاد كفري الأربعة.
 وربما من هذا الوعود الطيبة، يفتح قفل كفري (الذي يزن) مائة طن. وربما من
 تأثير نهر العسل، يتحول سم الحقد الموجود في جسدي إلى شهد.
 أو من صورة جدول ذلك اللين الطاهر، يجد العقل الأسير التريبة لحظة واحدة.
 وربما من تجلي الجنة والأنهار الأربعة، تصبح الروح بعون الحق طالبة للحق.
 وبالطريقة نفسها قد انقلبْتُ من انعكاس نار الجحيم عليّ إلى نار، وصرتُ
 غريقاً في غضب الله.
 وأحياناً من انعكاس غاشية الجحيم عليّ صرتُ كالحية، ممطراً للسم على
 أهل الجنة.

فأنا من انعكاس الزمهرير زمهرير، أو من انعكاس ذلك السعير عليّ سعير.
 فأنا جهنم على الدرويش والمظلوم وويل لذلك الذي أجده ضعيفاً⁽¹⁾.

وبعدُ هذا الحوار المناسبة الثانية في المثنوي التي يصف الرومي فيها الالتئاع
 الذي يشعر به فرعون وحالة الإرباك والتشتت التي يعانيتها. فهناك جزءٌ منه قادرٌ
 على الشعور بالندم وراغبٌ في البحث عن الطمأنينة وواعٍ تماماً بالأفعال المريعة

التي ارتكبتها⁽¹⁾. وفي هذا الحال يسعى فرعون جاهداً للتغلب على العوائق في داخله (والتي تحول دون ذلك). ويدرك عقل فرعون أنَّ النفس الأمّارة فيه ستحتاج لأن تترك السفينة شريطة أن يعلن فرعون إدراكه لوحداية الله. ويدرك عقله كذلك أنَّ السبيل لتحقيق ذلك هو من خلال إشباع رغبات الأنا الدنيا بالدرجة الأولى. ويعدُّ أسلوب موسى، في هذه الحالة، برهاناً على وسائله البارة. ويستشهد الرومي بالحديث النبوي القائل: «كلموا الناس على قدر عقولهم»⁽²⁾، كمبدأ يشكل الاستراتيجية التي اتبعتها موسى. يبين الرومي نتيجة هذا الأسلوب الذي يستميل رغبة الأنا الدنيا كوسيلة لوضع النفس على الطريق الصواب. وإحدى الوسائل لتفسير ما يقوله الرومي هنا هي أنَّه حالما يصرِّح الناس عن إيمانهم علانية، فهم بذلك يضعون أنفسهم تحت سلطة أعلى. فإذا ما كان فرعون قد اعترف بسلطان الله وملكوته المطلق، فقد تجاوز واحدة من أعظم العقبات التي تحول بينه وبين الله، وهي تمسكه وتعلقه بكونه هو ذاته إلهًا.

ويواصل موسى عرض الوعود الأربعة على فرعون. الوعد الأول هو أن يتمتع جسدُ فرعون بالصحة الدائمة. والوعد الثاني هو أن يعمرُ فرعونُ طويلاً حيث سيعزف الموت عن المجيء إليه، وحين يموت، فسوف يموت ميتةً من يتطلع للموت لأنَّه يرى في خرابة الموت كنزاً. وعند هذه النقطة يواصل موسى شرحه

(1) من الأهمية هنا الإشارة إلى أنَّ موقف الرومي من مسألة إعلان فرعون عن إيمانه في لحظة غرقه قد وردت مبكراً في المثنوي في الجزء الرابع (2288 - 2300) حيث يناقش الرومي عهد الأحق وندمه عند الشدة وهذا العهد غير جدير بالثقة لأنَّه منبعث من مجرد الألم وليس تابعاً من العقل المستنير. يقول الرومي: إنَّ مثل هذه التوبة وإعلان الإيمان ببشابة الفجر الكاذب الذي لا يلبث أن يختفي.

(2) إسماعيل بن محمد المجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، القاهرة: مكتبة القدس، 1351هـ، رقم الحديث: 592، ص 196. [المترجم].

التفصيلي للحديث القدسي «كنتُ كثرًا مخفيًا فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لكي أعرف»⁽¹⁾. ففرعون متلهفٌ إلى الوعود الأخرى إلى الحد الذي يقول فيه: «يا موسى ما هذه الفضائل الأربع التي سوف أنالها في المقابل هيا قلها وهاتها»⁽²⁾. والوعد الثالث هو ما يتعلق بأن يكون لفرعون مُلك الدارين، الدنيا والآخرة، خالصًا من الخصوم والأعداء. وهذا المُلك أعظم من الملك الذي لدى فرعون الآن، لأنَّ ملكه الحالي وجد في حين هو في حرب مع الله بينما سيوجد ملكه الموعد حين يكون مع الله في سلامٍ وصفاء. ويسأل موسى فرعون أن يتخيل أي مُلك عظيم كان الله سيهبه لفرعون في حال كان مؤمنًا وهو من وهبه مثل ملك مصر رغم حجيجه للحقيقة؟ سأل فرعون موسى ثانية وهو يقول: «يا موسى .. ما هو الوعد الرابع؟ قلها سريعًا... لقد نفذ صبري، وزاد حرصي»⁽³⁾. الوعد الرابع أن يظل فرعون دائم الشباب ويظل شعره في سواد القار ووجهه في حمرة الأرجوان حتى يموت.

وفي هذه المرحلة، ينجذب قلب فرعون لرسالة موسى، لكنه يؤجل استجابته لها والإفصاح عن ذلك علانية. وبدل ذلك يخبر فرعون موسى حقيقة رغم أن الأخير «أجاد فيما فعل وما قال، ففرعون يحتاج لبعض الوقت كي يستشير صديقًا طيبًا»⁽⁴⁾. وراح يستشير شخصين هما وزيره هامان وزوجته آسية⁽⁵⁾. وفي الجزء

(1) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عبد العزيز سلطان المنسوب، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب 2013، 7 مجلدات، ج2، 112.

(2) Rūmī, Mathnawī, IV: 2563.

(3) المصدر نفسه، 4: 2573.

(4) المصدر نفسه، 4: 2596.

(5) «أفضل نساء الجنة أربع مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة ابنة محمد وآسية ابنة مزاحم». مستند أحمد 4/ 345. [المترجم].. ويشار إلى أن آسية كانت من بني إسرائيل ومن المؤمنين بتوحيد الله. وتعتبر هي ومريم من النساء اللاتي بلغن مرتبة الكمال الروحي.

التالي من الصراع بين الوهم والعقل، تمثل آسية صوت العقل بينما يمثل هامان صوت الوهم والأنا الدنيا (النفس الأمارة). وفرعون، الذي يمثل القلب في الحيّز الباطني، يواجه الآن الاختيار في الاستماع لذيتك الصوتين المتناقضين. لقد ذهب لزوجته أولاً وقص عليها ما قاله موسى. فأشارت آسية عليه قائلة: «جد بروحك من أجل هذا» وبالغت في حثّه حتى وصلت حد البكاء. لقد أثبتّه بقسوة وكانت مرتابة لعدم استجابة فرعون لذلك العرض السخي في الحال. تقول آسية: إنّ مثل فرعون كممثل قطرة الماء الخائفة من الريح والتراب، إذ إنّ هلاكها يكون منها. فرعون يحتاج لأن يهرع إلى البحر لينجو من حرارة الشمس ومن الرياح والتراب. وحين يحصل ذلك:

«لقد تاه ظاهرها (الحبة) في البحر فحسب، لكنها ذاتها (بقيت) معصومة طاهرة طيبة.

ها فلتُسلمي نفسك أيتها القطرة بلا ندم، وفي مقابل القطرة تحصلين على بحر عباب.

ها أيتها القطرة وامنحي نفسك هذا الشرف، وصيري في كف البحر آمنة من التلف!

تري من حصل على مثل هذا الحظ؟ بحيث أنّ في مقابل قطرة واحدة صار مُطالِباً لبحر!

بالله عليك، بالله عليك قم سريعاً بهذا البيع والشراء، أعطِ قطرة واحدة وخذ بحرًا مليئًا بالجواهر.

بالله عليك، بالله عليك لا تتمهل لحظة واحدة فإنّ هذا الحديث، على لسان

موسى، جاءك من بحر اللطف⁽¹⁾.

أجاب فرعون أنه يحتاج للتشاور مع هامان لأن مشورة الوزير أمرٌ أساسي للملك. توسلت آسية بفرعون أن لا يخبر هامان لأن الأخير لا يعرف قيمة الأنبياء، لكن «نخوة الملك (من فرعون) قد سدّت موضع النصيحة، حتى صرف قلبه عن قيد النصيح»⁽²⁾. وبحسب رؤية الرومي، فإنَّ السبب الأعمق في إعراض فرعون عن زوجته وتوجهه صوب وزيره هامان هو التشابه والتجانس بينهما. ويرى الرومي أنَّ المجانسة هو مبدأ «شبيه الشيء منجذبٌ إليه»⁽³⁾ وهذا الانجذاب هو القوة التي تجعل نوعاً معيناً من البشر يعود لشبيهه⁽⁴⁾. لهذا فانجذاب فرعون لهامان قد ضيع نصيحة آسية له.

«لقد اجتذبه عرقُ المجانسة، بحيث أصبحت تلك النصائح بالنسبة إليه لا قيمة لها ولا طعم.

إنَّ كلَّ طائرٍ يطير بمائة جناح مع من هو من جنسه، ويمزق القيود عندما يعن له خياله»⁽⁵⁾.

لقد جعل فرعون هامان وزيراً له في وقت كان يمارس فيه الطغيان والظلم وغياب العدالة. في ذلك الحين كان فرعون مشغولاً بديمومة ملكه الدنيوي بأيّ ثمن وكان قلبه محكوماً لشهوات النفس الأمّارة التي لا يمكن كبح جماحها. ونتيجة لذلك فهامان كذلك كان ميالاً لتلك السياسات وعمل وفقاً لنفسه الأمّارة هو الآخر. وحين أخبر فرعون هامان بما عرضه موسى، قفز هامان من مكانه وبدأ

(1) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2618-23.

(2) المصدر نفسه، 4، 2652.

(3) صدر من بيت شهير للمتني: شبيه الشيء منجذبٌ إليه وأشبهنا بدنيا الطغاف. [المترجم].

(4) Chittick, *The Sufi Path of Love*, p.95.

(5) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 2656.

بتمزيق قميصه، وصرخ عالياً وراح يتنهد بقوة رامياً عمامته على الأرض وقال لفرعون:

«كيف قال مثل ذلك الوقح كلاماً كهذا في حضور الملك؟

لقد أخضعت العالم بأسره، وسويت الأمور بإقبالك (حظك) الذهبي!
ويأتي إليك الملوك من المشرق والمغرب، ودون أي عناء، يؤدون إليك
الجزية (عن يد وهم صاغرون).

والملوك يمرّغون شفاههم على عتبة بابك فرحين أيها الملك العظيم.
وجواد كل متمرّد عندما يرى جيادنا يحوّل وجهه ويلوذ بالفرار دون عصامنا.
وكنّت حتى الآن معبوداً للدنيا وموضع سجودها فتحوّلت إلى أحقر العبيد.
إنّ الدخول في لهيب ألف نار أفضل من أن يصير سيّد مولى لعبدا
لا تقتلني أولاً يا (غالباً) ملك الصين حتى لا تبصر عينيّ هذا الأمر (يجري
على الملك).

واضرب عنقي أولاً يا سيدي حتى لا تبصر عيناي هذه المذلة.
إنّ هذا الأمر لم يحدث من قبل، ولا حدث ولا كان... أن تنقلب الأرض
سماً والسماء أرضاً

وأن يصير عبيدنا شركاء لنا وأن يصير الخائفون منا أذى على قلوبنا.
وأن تضياء عيون الأعداء فرحاً بينما يعمى الأصدقاء، إذن فقد صارت لنا بطن
الأرض خيراً من ظهرها»⁽¹⁾.

يستمر الرومي بعد ذلك في مناقشة الطبيعة السّميّة للخطيئة والتكبر والأنانية.

(1) Rūmī, Mathnawī, IV: 2725-36.

ويقول الرومي: إِنَّ السكينة تكمن في التواضع والفقر والجوع. لقد تسبب هامان في انتفاخ غطرسة فرعون واهتياجها كي يرفض عرض موسى. ويسمي الرومي هامان قاطع الطريق الذي يهاجم فرعون إلى الحد الذي «أَنَّ لُقمة الحظ قد وصلت إلى فم فرعون، ثم قطع هامان رقبتَه فجأة». ويتضرع الرومي قائلاً: فلا ابتلي ملكٌ بمثل هذا الوزير⁽¹⁾.

وخلاصة القول: إِنَّ الرومي يرى النفس حكومة يقودها القلب. وفي الطرف المثالي، يكون العقل صاحب القلب ووزيره، غير أنَّ بمقدور الوهم أن يستحوذ على العقل ويشكِّله بالطريقة التي تجعله مخدوعاً وعالقاً في رغائب وشهوات العالم المادي. وفي مثال هذا العالم المصغر، يمثل فرعون القلب الذي يهيمن عليه الوهم والخيال. ويرى الرومي أنَّ القصص القرآني التاريخي يصف الحالة الدقيقة للنفس في هذه اللحظة بالذات:

«لقد صار ذكر موسى قيداً على الخواطر، فكم من قائل: ما لنا نحن وهذه الحكايات القديمة؟»

إِنَّ ذكر موسى هنا مجرد دريئة وحجاب، لكن ليكن لك منه نور موسى أيها الرجل الطيب.

إِنَّ موسى وفرعون في وجودك، وينبغي أن تبحث عن هذين الخصمين في داخلِك⁽²⁾.



(1) المصدر نفسه، 4: 2771-2.

(2) المصدر نفسه، 3: 1251 - 54. ينظر، الرومي، المثنوي، 3: 1251 - 54، ترجمة وشرح إبراهيم الدسوقي شتا، 2017: القاهرة: المركز القومي للترجمة.

صفات النفس وخصائصها

لقد رأينا أنَّ الرومي يتعامل مع فرعون كرمز يوضح بُنية النفس البشرية وديناميكياتها. وكون النفس مملكة العالم الصغير للكائن البشري، فهي في خضم معركة تتنافس فيها القوى الباطنية للنفس والوهم من أجل السيطرة على القلب. لكن الرومي يستخدم شخصية فرعون كذلك لتصوير السمات الذميمة للنفس الحيوانية، والتي تُدعى النفس الأمّارة. والصفات الأساسية التي ترتبط بشخصية فرعون هي صفات الأنا الدنيا الأكثر ضرراً. وفي وصفه لفرعون، يميل الرومي كثيراً إلى مناقشة صفات النفس الأمّارة التي تناولها المتصوّفة الذين سبقوه. فعلى سبيل المثال، يقول أبو طالب المكي (ت 996م): إِنَّ النفس الأمّارة (الأنا الدنيا) مشوبة بأربع صفات مختلفة: (1) الابتلاء بالهوس بالخصائص الملوكية كالتكبر وحب التسلط على الآخرين وحب المديح والشهرة، والغنى (الاكتفاء بالذات)، (2) الابتلاء بصفات الشيطان كالخداع والمكر والحسد والشك، (3) الابتلاء بالحاجات الطبيعية كحب الأكل والشرب والجنس، (4) ورغم كل هذه الموصافات، تتذرع النفس باحتوائها على صفات العبودية كالخوف والحياء والخنوع⁽¹⁾. وستناول في هذا الفصل شرحاً تفصيلياً للصفات الذميمة كصفة التباهي بتأليه النفس والخداع والنهم غير المحدود والتعلق بالاسم والشهرة التي أظهرها فرعون في تفسير الرومي لشخصيته.

(1) أبو طالب المكي. قوت القلوب. تحقيق سعيد نفيس مكارم، مجلدين. بيروت: دار صادر، 1996، ج 1: 177.

النفس الأمارة؛

المشكلة الأساسية للنفس

يعزو الرومي ادعاء فرعون للألوهية والغنى (عن الفقر لله) إلى المشكلة الأساسية للكائنات البشرية، أي إحساسهم بمعنى النفس أو النفس الأمارة التي يعبر عنها بالضمير (أنا). ويعطي الرومي صفة اسم (الأنا الدنيا) لهذه الصفة من صفات النفس ويستخدمها بمعنى الأنا والتمحور حول الذات. وبينما تنشأ جميع الصفات الذميمة للنفس، كالخداع والمكر والتعلق بالاسم والشهرة، من وجود الضمير (أنا). وتتقدم صفة التكبر لتمثل الوسيلة الأساسية التي تعبر بها النفس الأمارة عن ذاتها: «وإنما صنم نفوسكم يعدُّ أم الأصنام، فالصنم حية، لكن صنم النفس تنين»⁽¹⁾.

ومن الناحية التاريخية، تشتق كلمة «الكبر والتكبر» من جذر «كبر». وينشأ الشعور بالتكبر من امتلاك المرء اعتباراً كبيراً لذاته إلى الحد الذي يبدو لعينه كل شيء وكل شخص صغيراً. وكلما كان المرء أكثر قرباً من (أناه) الدنيا، بدا له كل شيء أكثر ضالّةً. وإذا انعكس هذا المعنى للنفس في آراء الآخرين، تقتنع الأنا الدنيا حينها بحقيقة تقييمها لذاتها. وكما في حالة فرعون، يتعمق لديه معنى الألوهية من خلال قبول رعيته الذين لم يبدو أي نوع من الرفض أو رد الفعل الناقد الذي يجبر

(1) Rūmī, Mathnawī, I: 772.

فرعون على تصحيح تقييمه المبالغ فيه لذاته. وبالنسبة لفرعون، يتجسد النقد الخارجي من خلال موسى الذي حاول أن يبين حقيقة أن فرعون، رغم تواطئه رعيته معه، شخص ظالم.

والحقيقة الأساسية التي يدعو موسى فرعون أن يقرّ بها علانية هي ألوهية الله وربوبيته. وكما يفعل ذلك، يتحتم على «أنا» فرعون أن تحتل ألم رؤية عالمها بكامله هشيماً والذي تشكّل بناءً على المعنى المزيف للاستقلالية (عن الله). لقد طلب موسى من فرعون أن يعترف أنه ليس خالق السماوات والأرض حتى أن ليس بمقدوره خلق الملامح البشرية، الأصغر من الجسد. ومع عجزه الواضح ولا يكتف عن منافسة القوة الخلاقة لله، ومع كونه موعوداً بملك عظيم وحياة أبدية وصحة وشباب دائمين، لم تسمح لفرعون كبرياؤه أن يخضع لمجرد شخص من رعيته (كموسى) وبذلك يفقد هيئته أمام قومه الذين لا يزالون يعبدونه. وتبدو نفس الأئمة، أو الأنا الدنيا، الـ «أنا» أو معنى استقلالية النفس أساس سوء طالع فرعون.

ويقترّ الرومي أن لا مهرب من الـ «الأنا»، إذ يتطلب الوجود الفصل بين تدعى والمفعول به، وتعدّ الثنائية حقيقة لا محيص عنها. أمّا بالنسبة للرومي هناك طريقتان متعارضتان تماماً يمكن للمرء فيهما أن يختبر نزعة الذاتية. فيمكنه تجربتها بعيداً عن الله كامتداد لبقية الخلق وعلى شكل كائن منفصل، أو يمكنه اختبارها مغمورة بكلّيتها في الله ومعرفته من خلاله كي تذوب القشرة الصلبة للأنا وتلتظ مثل هذه الثنائية غارقة في دائرة الوجدانية.

«فقد قال فرعون: أنا ربكم الأعلى وصار ذليلاً، وقال ابن منصور الحلبي: الحق فنجا.

فإن تلك الـ «أنا» (من فرعون) قد استتبع لعنة الله، أمّا هذه الأنا (من الحلبي) فلها رحمة الله أيها المحب.

ذلك أنّ فرعون كان حَجَرًا مَظْلَمًا، وكان منصور الحلاج عَقيقًا، كان ذلك عدوًّا للنور، وكان هذا مَحبًّا عاشقًا.

إنّ (أنا) منصور الحلاج هي (هو) في باطنها وحقيقتها أيُّها الفضولي، إنها من اتحاد النور، لا من الاعتقاد في الحلول⁽¹⁾.

الحسين بن منصور الحلاج (ت 922م) صوفي شهير حكم عليه بالإعدام صلبًا لعدم إنكاره لعبارته المعبرة عن غاية وجدّه الوصفي: «أنا الحق». إنّ قوله: (أنا)، كما يرى الرومي، رغم اعتباره كفرًا من المنظور الديني الظاهري، فهو في الحقيقة نورٌ لأنّ الحلاج كان يتكلم انطلاقًا من حالة التوحد مع الله. لكن الـ (أنا) (من فرعون) في قوله: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِي﴾ [النازعات: 24]، رغم أنّها صحيحة في الظاهر ومن المنظور الديني، كونه الرب الأعلى لقومه، لكنّ قوله ظلام.

ويعتقد الرومي أنّ الركن الأساسي في الإسلام هو الإقرار بأنّ «لا إله إلا الله» الذي معناه، على مستوى الأنا البشرية، أنه لا (أنا) سوى (أنا) الله ولا نفس سوى نفسه تعالى. ويبدو هدف الدين من المنظور الصوفي هو معرفة النفس وما يترتب على تلك المعرفة هو أنّ على المرء أن يعرف الله من خلال معرفة نفسه وبعد معرفتها فحسب، مصداقًا للحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»⁽²⁾. ورغم التعبير عنها بمعنى التبعية أو الاستقلال، تعدّ الذاتية البشرية حقيقة في مستواها، لكن الهدف هو أنّ يرى المرء كيف أنّ أصلها ومصدرها يكمن في ذاتية الله. والمطلوب هو وضع المرء نفسه وكل حقيقته تحت مبدأ توخيد الله. هذا هو السبب الذي جعل الرومي يقرأ عبارة الحلاج «أنا الحق» بطريقة رائعة. إنّ المعنى المحدود للنفس بالنسبة

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 2035-38

(2) ناصح الدين أبي الفتح الأمدي، غرر الحكم وذُرر الكَلِم المِفْهَرَس، تدقيق وترتيب عبد الحسين دهيني، 1992، بيروت: دار الهادي، رقم الحديث: 1011، باب «مَنْ»، ص 352.

للحلاج قد فني تماماً ولم يبق منه شيء سوى معنى الحق (الجوهر المقدس). ولإدراك توكل المرء على الله هو أن يرى المعنى المتعارف لذاته مجرد وهم. ويرى الرومي أن إخفاء فرعون وجوده للحقيقة المتعلقة بذاته جعله يعيش في فهم ناقص وخادع لحقيقته.

ويستخدم الرومي أحد الأحداث في قصة موسى وفرعون في القرآن لبيان الطريقتين المتضادتين تماماً اللتين يمكن للنفس البشرية من خلالهما أن تختبر ذاتيتها (فهم الأشياء من منظور الذات). بعد أن يرفض فرعون الاعتراف بملكوت الله وسلطانه ويتهم موسى على أنه ساحر يريد تخويف الناس بعصاه الحية، يدعو لمباراة بين سحرته وبين موسى. وفي أثناء المباراة، تبتلع عصا موسى حيات السحرة. في هذه اللحظة، يعلن السحرة عن إيمانهم بالله موسى. ورغم تهديد فرعون لهم بأنه سيقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وليصلبهم، فهم مصرّون على إعلان إيمانهم قائلين: ﴿قَالُوا لَا ضَرَرَ لَنَا إِلَىٰ رَبِّنَا سَتَمْلِكُونَ﴾ (الشعراء: 50). ويتوسع الرومي في الموضوع ويطور هذه العبارة في المثوي. وفي إعادة السرد الإبداعي هذه، يوبخ السحرة فرعون في أبيات تستحق الاقتباس فمن خلالها، وعلى لسان السحرة، يضع الرومي وصفاً واضحاً لما يحتاجه المرء للخلاص من النفس الحيوانية الأتارة بالسوء، أي: الأنا الدنيا أو الـ «الأنا»:

«لقد سمعت السماء قولة «لا ضير»، فصار الفلك كرة في أثر ذلك الصولجان.

أي: لا ضير لنا من ضربة فرعون، فإن لطف الحق غالب على قهر من سواه.

فلو أنك تعلم سرنا أيها المُضل، فإنك في الحقيقة تخلصنا من ألمانا يا أعمى القلب.

لقد وهبنا الحق فرعونيةً، ليست فانية كفرعونيتك وملكك.

فأطل برأسك، وانظر إلى الملك الحي الجليل، يا من صرت مغروراً بمصر
ونهر النيل.

هيا، وانفض يا فرعون يدك عن مصر، ففي وسط مصر الروح مائة قطر ومصر.
إنك تقول للجميع: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ (١)، وأنت غافل عن ماهية هذين
الاسمين.

فمتى يكون الرب مرتعداً من عابده؟ ومتى يكون العارف بذاته في قيد الجسم
والروح؟

والآن فإنَّ تلك الـ (أنا) التي تخصنا قد نجحت من (أنَّيَّتها)، ومن تلك الـ (أنا)
الملبئة بالعناء والبلاء (٢).

وفي وصف الرومي، يواصل السحرة تصوير حالة قلوبهم عند مشاهدة نور
الحق. وعبر هذا الكلام ينصح الرومي قراءه بأنَّ الطريق للعثور على النفس الخالدة
(الأبدية) هو أن يميت المرء المعنى المزيف للاستغناء بنفسه (عن الله):

«فمن (أنَّية) الأزل، صار القلب حائراً، وهذه الـ (أنا) صارت باردة سخيفة
وصارت عاراً

ومن تلك الـ (أنا) التي بلا (أنا) سعدت الروح، وصارت هاربة من الدنيا ومن
أنَّية الدنيا.

وعندما تحررت من الـ (الأنا) صارت (أنا) حقيقية، ولتكن بركات الله على الـ
(أنا) التي لا عناء فيها.

(١) (القرآن: النازعات: ٢٤). [المترجم]

(٢) Rūmī, Mathnawī, V: 4120- 40.

وأنت طالب لها، ولا تكون هي طالبة لك، وعندما تموت، صار طالبك مطلباً لك.

وأنت حيٌّ، فمتى يقوم غاسل الموتى بفلسك؟ وأنت طالب، فمتى يبحث عنك مطلوبك؟⁽¹⁾.

وفي هذه المرحلة، يتوقف الرومي عن الكلام عبر شخصية السحرة ويتدفق لسانه بدعاء متقيد يتهادى من إدارك محير أنه في دعائه الله فهو (الرومي) ذاته يعلن عن (أنا) منفصلة عن ال (الأنا) الحقيقية لله.

«اعفُ، يا من يكون العفو في خزانك (أنت)، وأنت سابق في اللطف، والكل مسبوق منك.

فمن أكون أنا حتى أقول لك اعفُ، يا من أنت سلطان، وخلاصة الأمر بكن فيكون.

ومن أكون أنا حتى أقرن بأنيتك، يا من أخذت كل الأتبات بطرف ردائك⁽²⁾.

وفي التحليل الختامي، وكما يُظهر توصل الرومي، هناك ثنائية أساسية على مستوى الأنية لا يمكن تجاوزها. ورغم وجود علاقة وثيقة بين ال (الأنا) البشرية وال (الأنا) الإلهية، وكما عبرت عنها الأبيات السابقة عبر فكرة أن جميع النفوس متعلقة بال (أنا) الإلهية، يبقى الفرق دائماً بين الخالق والمخلوق في مستوى معين. وفي تحليل الرومي، حين قال الحلاج: «أنا الحق»، كان الله هو الفاعل في هذه الجملة. ومن الناحية الافتراضية، لا وجود لشمعة (أنا) الحلاج حين تكون في

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 38-43.

(2) المصدر نفسه، 5: 4149 - 52.

نور شمس الحق تعالى. لكن في حالة كلام السحرة وتضرع الرومي، نحن نواجه حالة حيث أنا واعية بحدودها الذاتية وبدعواها في الوجود، لكن باستخدام العقل، ترى أنها لا شيء مقارنة بذات الحق تعالى. وهذا هو النموذج المعياري في الانتساب لله الذي يقدمه الرومي لقراءته. ويُعتبر فرعون من ناحية أخرى مثالاً للحالة التي تُسكت النفس الأئمة وتجيب المعرفة بوجودها المشتق من الله والتابع له. هذا التقييد والقمع للمعرفة، في نظر الرومي، هو السبب الأساس لجميع الصفات المذمومة للشخص.



البقاء مهما كان الثمن

وحيل النفس

تعد قصة فرعون واحدة من المناسبات التي يتناول فيها الرومي الحيل التي تلجأ إليها النفس الأتارة المتفاخرة بذاتها للحفاظ على وهم سلطانها. وتحاول تلك الأنا البقاء مهما كان الثمن لأنها ترى نفسها عظيمة القدر ومكتفية بذاتها عن (الغير)، وأولى بواعثها هو أن تواصل طريقها عبر استخدام القوة وإظهار السلطة. وفي الجزء الثاني من المشوي، يطور الرومي هذا الموضوع بالتفصيل حين يسرد الاستراتيجيات التي يوظفها فرعون للحؤول دون ولادة موسى⁽¹⁾. وبسبب عجزه عن منع تلك الولادة، يلجأ فرعون لممارسات وحشية كأمه بقتل جميع أطفال بني إسرائيل حديثي الولادة. بعد ذلك، وحين يعود موسى لمصر ويدعو فرعون للاستسلام (لدين الله)، يسأله فرعون بطريقة مقصودة الهدف منها النيل من سمعته عبر محاولة دفعه للاعتراف أنه ناكِر لجميل فرعون ومن ثم محاولة إذلاله وإخراص صوته.

لكنَّ اللجوء للقوة الغاشمة والحجج الذكية ليس نهاية تدبير النفس الأتارة، وحين تكون تلك النفس عاجزة عن الوصول لما تريد عبر إظهار صفات الطغيان والقمع، تلجأ لاستراتيجية إبداء اللطف والمهادنة المزيفتين. وحين تواجه التوقع

(1) Rūmī, *Mathnawī*, III: 840-945.

الأكيد للهلاك فهي تظهر كذلك التواضع والخضوع من خلال طلب الإمهال. ويوضح الرومي هذه النقطة عبر التعليق على الأفعال التي قام بها فرعون في أثناء نزول الأوبئة.

«إنها مثل فرعون، وفي القحط، تكون كما كان فرعون مع موسى، شاكية باكية متضرعة وعندما تستغني تطفئ...»⁽¹⁾.

«وعندما توالى هذه الأمور وأصبحت ذات شجون، وأخذ النيل يجري بأجمعه دماً.

جاء إليه فرعون بنفسه، متوسلاً إليه وقد انحنى ظهره.

قائلاً: لا تفعل أنت ما فعلناه أيها السلطان، وليس لنا وجه لكي نتحدث معك.

إن كل ذرة في ممثلة لأمرك، ولا تذلني (أكثر من هذا) وأنا معتاد على العزة.

هيا أيها الأمين وادع لنا بالرحمة، حتى تسد هذه الفوهة النارية لغضب الله⁽²⁾.

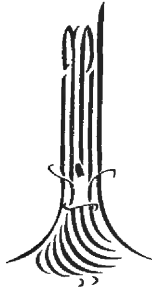
ويعلم موسى أن فرعون مخادع لكنه يزيل الأوبئة امتثالاً لأمر الله. وحين تنبت الخضرة والحبوب يبدأ الناس يأكلون قوتهم وحين يشبعون ينسون زفراهم وأحزانهم السابقة. ويظل فرعون بعجرفته ثانية ولا يخضع لله ويخلف وعده الذي قطعه لموسى. ويستخدم الرومي هذا الحدث ليبين صفات الخداع التي تتصف بها النفس الأمارة. فهي لا تريد مطلقاً أن تفقد سلطتها من خلال الخضوع، وحين تكون في حاجة، تظهر الخضوع مجرد إظهار. لكن حالما تحصل تلك النفس على ما تريد، تمرد مرة أخرى: «وكالحمار يستأنف الجري مرحاً عندما يسقط عنه

(1) المصدر نفسه، 4: 3621.

(2) المصدر نفسه، 4: 3590 - 94.

أحماله. (1)

ويرى الرومي أنَّ هذا الأسلوب يظهر ذناء النفس الأمّارة، فهي لا تتحلى بالنبل لحفظ عهودها، بل تنظر دائماً لملذاتها وصالحها وتفعل كل ما يوسعها لإطالة بقائها. ومن هذا المنطلق، تبدو النفس الأمّارة ازدواجية ومناقفة. وباعتمادها على وسيلة الشك، تقنع النفس ذاتها أنَّها خاضعة بالفعل غير أنَّ ذلك مجرد سلوك ظاهري وسرعان ما تعود لمعنى استغنائها عن الغير في أول لحظة ممكنة تلي ذلك. تنظر النفس الأمّارة للطرف الحالي فحسب أكثر من نظرتها لخاتمة الأمور، وهي لا تفي بوعددها وهي على ذناتها ذكية بشكل مذهل وعلى دراية بتفاصيل الأمور. ولأنّها بمثابة الملك في حيزها الداخلي، تريد لعالمها أن يدوم إلى الأبد (2).



(1) المصدر نفسه، 4: -3626 94.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 1643-95.

العدو يقبع في الداخل؛

عمى النفس

تصبح النفس التي تُظهر صفة التكبرُ عمياء لا ترى عيوبها. إنَّها تلقي باللائمة على كينونات خارجية لكنَّها لا تنظر من داخلها إلى صفاتها الذميمة. يستخدم الرومي فرعون مثلاً لتطوير الفكرة التي عبَّرَ عنها حديث النبي «أَنَّ أعدى أعدائك نفسك التي بين جنبيك»⁽¹⁾ ويعيد الرومي صياغة هذا الحديث هكذا: «إنني هالك من أفعال الخلق ومن مكرهم، وأنا الملدوغ من الحية ومن العقرب. والنفس من قبل الخلق كأمّنة في داخلي، وهي أسوأ منهم جميعاً مكرراً وحقداً»⁽²⁾. وفي أبيات يبين فيها الجدل بين شخصيتين حول أرجحية التوكل على الله مقابل بذل المرء جهده (دون التوكل)، يتحدث الرومي عن حاجة النفس لإدراك أنَّ ألدَّ أعدائها يكمن فيها:

«ولا كسب هناك أفضل من التوكل، وأي شيء يستحب من الخلق أكثر من التسليم؟»

وكثيرون من هم في الدنيا يقرون من البلاء إلى البلاء، وكثيرون هم الذين يهربون من الحية إلى الثنين.

(1) Fruzānfar. *Aḥādīth waqīṣaṣ - ī mathnawī*, p.41.

مصدر الحديث: محمد الريشهري، ميزان الحكمة، 1422 هـ، قم. دار الحديث، ج 3، ص 1848 [المترجم].

(2) Rūmī, *Mathnawī*, I: 906.

لقد احتال الإنسان، وكانت حيله شركا له، ومن ظنه حبيبا كان سافكا لدمه.

وأغلق الباب والعدو داخل داره، وكيد فرعون من هذا القبيل.

فلقد قتل مئات الآلاف من الأطفال ذلك الحقود، في حين أن من كان يقصده كان داخل داره. ولما كانت هناك كثير من العلل في عيوننا، فاذهب وافن بصيرتك في بصيرة الحبيب.

فإن بصيرته نعم العوض عن بصيرتنا، وإنك لتجد في بصيرته كل ما نهوى.⁽¹⁾

في مكان آخر، يعود الرومي إلى هذا الموضوع بينما يشير إلى اللاجدوى في محاولة تجنب ما قدر الله. لقد لطخ فرعون يده بدماء الآلاف من أطفال بني إسرائيل محاولاً تفادي المصير الذي عليه أن يلاقه على يد موسى، غير أن جميع محاولاته ذهبت سدى:

«ولو كان قد رأى موضع العمل الأزلي، لتيسر يده وقدماه «وتوقفتا» عن الاحتيال.

كان موسى سالما في منزله هو نفسه، وخارجه، كان (فرعون) يقتل الأطفال خبط عشواء،

مثل صاحب النفس الذي لا يفتأ يربي جسده، لكنه يظن في الآخر ظن الحققد، قائلا: هذا عدو، وهذا عدو حاقد، وعدوه والحاقد عليه، هو جسده نفسه.

هو بمثابة فرعون، وجسده بمثابة موسى، وهو يسرع خارج «نفسه» قائلا: أين العدو؟

(1) المصدر نفسه، 1: 918 - 23.

ونفسه منعمةً خارج منزل الجسد، وهو يعضُّ على يديه حقدًا على شخصٍ آخر.⁽¹⁾

هذه النفس (الأمارة)، التي أصبح فرعون مثلاً صارخاً لها، تظهر العمى ليس أمام ما تراه من الله بل أمام كل خير حقيقي. وفي فعلها ذاك، تتصرف النفس الأمارة كالحمار الذي يقف أمام ماء الحياة، وبدلاً من أن ينزل رأسه ليشرب يضع حوافره داخل الماء:

«فحذار، لا تطلب الحياة لكلب نفسك، فهو عدوٌ لروحك من قديم الزمان. وليكن التراب على رأس تلك العظام التي تكون حائلاً أمام ذلك الكلب عن صيد الروح.

ولستَ كلباً، فكيف تكون عاشقاً للعظم، ولماذا تكون عاشقاً للدم كدودة العلق؟

وأَيُّ عينٍ هذه التي لا تحتوي على رؤية؟! وليس لها عند أنواع الامتحان إلا الفضيحة؟

والظنون تكون بين الحين والآخر من قبيل السهو، وأَيُّ ظنٍّ هذا من هذا الأعمى الذي جاء من الطريق؟

فتعالى أينها النفس، أتتوحي على الغير؟ ألا فلتجلسي فترةً تبكين على نفسك.⁽²⁾

ويتسبب كبرياء النفس وما ينتج عنها من عمى في ظهور المزيد من الصفات المذمومة. وواحدة من مشاكل النفس الأمارة كما يبين الرومي هي عادة إلقاء

(1) Rūmī, *Mathnawī*, II: 770-05.

(2) المصدر نفسه، 2: 471 - 80.

اللوم على الناس خارج النفس بدلاً من النظر إلى دواخلها لرؤية بواعثها الذاتية ورؤاها الباطنية التي ربما تقودها إلى الفشل. هذه المرحلة من إلقاء اللوم على ذاتها تعد مرحلة من التقدم في نطاق النفس. وتعرف المرحلة التي تبدأ النفس فيها بفهم دورها وعيوبها ونقائصها بمرحلة النفس اللوامة. وحتى يصل المرء إلى هذه المرتبة من النظر داخل النفس ولومها، لن يكون المزيد من التقدم نحو تهذيب النفس ممكناً: «ولم يتفحص أمر نفسه على الإطلاق قائلاً: لقد قمتُ بسيرٍ معوجٍ كما يفعل في الدين الحق عابد الوثن»⁽¹⁾.

وباختصار، يعتبر فرعون مثلاً نموذجياً—إن صح التعبير—لصفة العمى التي تُصاب بها النفس والتي تمنعها من النظر في دواخلها لاكتشاف المصدر الحقيقي للخطر. كان فرعون يقتل أطفال بني إسرائيل بينما يعيش عدوه بأمان تحت حمايته ويقتات من موارده. ولأنَّ حال جميع البشر الذين هم في مرتبة النفس الحيوانية مشابه تماماً لحالة فرعون، يخاطب الرومي قراءه وكأنَّهم فرعون ويخبرهم بأنَّ شأنهم كشأن فرعون:

«وأنت أيضاً سيء مع الآخرين في ظاهرك، وفي باطنك تصالحت مع النفس ثقيلة الوطأة.

إنَّها عدوتك ومع ذلك تقدم لها السُّكَّر، ثم تلقي التهمة على كل إنسان يحيط بك.

إنَّك كفرعون أعمى (البصر) وأعمى القلب، طيبٌ مع عدوك مذل الأبرياء.

فحتام تقتل البريء يا فرعون، وتكرم الجسد المليء بالغرم؟»⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، 4: 1896.

(2) Rûmi, Mathnawî, IV: 1915-19.

النهم اللامحدود:

النفس كصورة من صور الجحيم

يمكن توضيح جوهر تعاليم الرومي المتعلقة بالجانب الحيواني للنفس كما يلي:

النفس الحيوانية (الأمارة) مهووسة دائماً بتلبية شهواتها. واعتماداً على منهج التفكير النوعي، يُقارن الرومي بين الكينونات التي يبدو أنَّها تتواجد بمراتب مختلفة، فالمعدة والرغبات التي تطلقها تتصف في جوهرها بالجوع والحدة. وتلك الصفات هي صفات جهنم كما وصفها القرآن حين استعرض الجوع غير المحدود لجهنم كما يتجلى يوم القيامة، حيث يقول القرآن: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ وَنَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: 30). وفي الكون المصغر (للنفس)، تقابل المعدة بهذا الوصف جهنم الكونية.

يقول الرومي: إِنَّ النفس (الأمارة) هي جحيم. وكصدى لوصف القرآن لجهنم، يجسد الرومي النفس الأمارة كتنين لا يمكن إشباع نهمه بطعام العالم كله⁽¹⁾. لقد حوّل فرعون آفة نفسه الأمارة إلى تنين حين جعلها خادمة لشهواته. لقد تضخمت نفسه بشكل كبير إلى الحد الذي أخذت تُحرق العالم بنار نهمها الذي لا حدود له. ومن جهة أخرى، فإنَّ تنين موسى طوع أمره بشكل كامل من خلال لطف الله.

(1) المصدر نفسه، 1: 1375 - 89.

وينسب الرومي قصة صائد الحية الذي وجد حية ضخمة ميتة أعلى جبل مغطى بالجليد. قام الرجل بجلبها إلى بغداد لكي يحصل من خلالها على بعض المال عبر عرضها للناس. لكن الحية كانت متجمدة فقط ولم تكن قد ماتت بالفعل. وحين أرسلت شمس بغداد حراراتها على الحية استيقظت من سباتها والتهمت العديد من الناس وتسببت في فرار جماعي قُتل فيه كثيرون. ويستمر الرومي بشرح كيفية أنَّ هذه مقارنة مناسبة لحالة النفس لدى جميع الناس:

«والنفس أفعى، فمتى ماتت؟ لقد تجمدت همًّا من انعدام المكنة.

ولو كان فرعون قد وجدَ المكنة والوسيلة لما جرى الماء في النهر إلا بأمره.

وكل من يضع الأساس لبناء فرعوني، فإنَّه يقطع الطريق على مائة من أمثال موسى وهارون.

وتلك الأفعى لم تكن سوى دودة قز، ومن المال والجاه تتحول البعوضة إلى صقر.

فلتحتفظ بالأفعى في جليلد القراق، وإياك أن تجرّها إلى شمس العراق.

وما دامت هذه الأفعى متجمدة، فإنَّ قريستها تنجو كما تنجو هي نفسها أيضاً.

فاقتلها وكن آمناً من القتل، وإياك أن ترحمها فهي ليست من أهل الصلة.»⁽¹⁾

ويكمن التحدي بالنسبة للناس في إدراك أنَّ حالتهم لا تختلف عن حالة فرعون. وتتمحور جميع تفسيرات الرومي بخصوص فرعون حول هذه الوصية:

«وكل ما هو في فرعون موجودٌ فيك أنتَ، لكن أفاعيك حبيسة جُبٍ.

(1) Rûmi, *Mathnawî*, III: 1053-60.

وأسفاهُ، فإنَّ أحوالك كلها سوف تضعها على كاهل فرعون ذلك.

فلو تحدثوا عنك سوف تشعر بإهانة بالغة، ولو تحدثوا عن آخر سوف يبدو لك الأمر وكأنه أسطورة.

وكم تقوم بالتخريب داخلك هذه النفس اللعينة، ويلقي بك هذا القرين بعيداً جداً.

وليس لنارك حطبُ فرعون، وإلاً لصارت مثل فرعون ناشرةً للهب.⁽¹⁾

إنَّ النهم والشره اللامحدود لنفس التنين يمكن تحييده والسيطرة عليه من خلال نور الإيمان. وتاماماً كما يشتد عود الجسد بالتغذية اللازمة، تتغذى الروح بقوت النور. ويشير الرومي هذه النقطة حين يروي قصة رجل تقبَّل الإيمان على يدي النبي وسرعان ما خمدتْ شهوته الطاغية في الحال.

«لقد انتكس حرص الكفر وهمه، وشبعت الأنفى من قوت نملة.

ولقد ذهب عنه طمع الشحاذين الموجود لدى الكفار، فسمن دسم إيمانه وتضخم»⁽²⁾.

يعد الخداع هو الطريقة التي تحاول النفس الأمارة من خلاله أن تتحاشى حقيقة الموت. وبدلاً من أن توجه نظرها لداخل ذاتها وتحاول العثور على مصدر وجودها، تحوّل تلك النفس نظرها صوب العالم الخارجي محاولة أن تعرّف نفسها من خلال الأشياء المادية المحسوسة. فهي تبحث عن الامتياز ولكنها تنسى أنَّ «الامتياز هو جاءٌ والجاه في طبيعته الجوهرية، كما يدل عليه تاريخ الكلمة، يعني

(1) المصدر نفسه، 3: 75-971.

(2) المصدر نفسه، 5: 283-4.

الخداع والفتنة»⁽¹⁾. وتفترض تعاليم الرومي حول النفس البشرية أنَّ الطريق إلى السعادة والقناعة لا يكمن في البحث عن الخلود من خلال حيازة الممتلكات الدنيوية، فهذا الطريق يقود للافتتان والوهم والبؤس. على العكس من ذلك، فإنَّ الطريق إلى الخلود والوجود الخالي من مخافة الموت يكمن في السعي إلى الموت بشكل طوعي بدلاً عن الفرار منه. هذا النوع من الموت هو موتٌ روحي يتحوّل توجه النفس فيه من أنَّ تجد ذاتها عبر الارتباط بالدنيا إلى أنَّ تجد ذاتها عبر الارتباط بمصدر هذا العالم. في هذه الحالة فقط يبدأ جحيم نهم النفس الذي لا يعرف الحدود ويتحول إلى رياض الفردوس في هذا الوجود.



(1) Norman, O. Brown. *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Vilking, 1959, p.252; cited in Ernest Becker, *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975, p.50.

الجاه:

تعلق النفس بالصيت والشهرة

يتحدث الرومي عن واحدة من صفات النفس التي تتجلى من خلال شخصية فرعون ألا وهي تعلق النفس بالمكانة والاحترام الدنيويين، أي الجاه الدنيوي. وفي أحد النصوص المتعلقة بحوار فرعون مع موسى، يقول فرعون: إنَّ الناس في الدنيا يسعون خلفه ويشترون كلامه، ويسأل موسى: «هل جميع هؤلاء الناس على خطأ؟»⁽¹⁾ ويعكس الرومي بهذا الأسلوب الدرجة التي يعتمد فيها فرعون على قبول الناس له كوسيلة لتبرير سياساته وتقرير المعنى لقيمه ذاته. ولا يعتمد فهم فرعون لنفسه على أعمال العقل السليم الذي يستجيب للحقيقة ويسلم بها ولا يعير بالآراء المتباينة للناس. على العكس من ذلك، فهو يعرف نفسه على أساس ما يعتقد الناس بشأنه، وهو لا يريد أن يخسر منزلته ووقاره وهيبته النابعة من كونه معبوداً كالآله. وكما رأينا في الفصول السابقة، يتناول الرومي فرعون على أنه يعالج رغباته كي يستسلم (للدعوة موسى)، غير أن كبرياءه وتعلقه بالناموس (الصيت) يمنعه من التصريح بإيمانه بالله علانية. وبعيداً عن عين الرقيب، ومع أن «فرعون كان يناجي ربه كي لا يهتك حرمة»⁽²⁾، يرى الرومي في الكبرياء والسمعة قيدين يمنعان الناس من التسليم، ويقدم الرومي من خلال ذلك تفسيره للآيات القرآنية

(1) Rūmī Mathnawī, III: 1083

(2) المصدر نفسه، 1: 2446.

التي تصف القيود والأغلال التي يضعها الله على الكافرين:

«لقد جعل الله من الكبرياء (قيداً) يزن مائة طن من الحديد، وما أكثر المغلولين بقيود غير ظاهرة».

فالكبر والكفر يسدان الطريق إلى التوبة، بحيث لا يستطيع المرء أن يظهر آهاته.

لقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِيْ أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُّقْمَحُونَ ﴿٨﴾﴾ [يس: 8]، وهذه الأغلال لا تكون علينا من الخارج.

وقال: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿٩﴾﴾ [يس: 9]، فلا يرى المرء القيد من قدامه ومن خلفه...

وما أكثر الكفار المغرمين بالدين، وسدهم العنجهية والكبر أمام هذا وذاك.
إنَّ القيد خفيٌّ، لكنه أسوأ من القيد الحديدي، فإنَّ القيد الحديدي تحطمه ضربات الفأس...

وإذا لدغَت النحلةُ المرءَ فإنَّ طبعه في تلك اللحظة يهرع إلى دفع هذه اللدغة.
هذا عن لدغ إبرة النحلة، أما إذا كانت اللدغة من وجودك، فإنَّ الحزن يقوى ولا يقل الألم.⁽¹⁾

ويقدم الرومي مثلاً مؤثراً من حياة النبي محمد (ﷺ) يتعلق بحجم الألم الذي تعانيه النفس بسبب تعلقها بالسمعة والصيت. لقد قام أبو طالب عم النبي بتربيته ورعايته بعد وفاة والديه، وحتى حين شرع النبي يدعو لرسالته ويصبح له

(1) Rūmī, *Mathnawī*, I: 3240-50.

أعداء من سكان مدينته، وقف عمه بجانبه وحماه من غضب أهل مكة. ورغم رغبة النبي ومناشدته، لم يصرح أبو طالب عن إسلامه علانية. ويعدُّ هذا هو السياق المناسب لمناقشة الأذى الذي يسببه جاه المرء، ويمكن قراءة أبيات الرومي التالية بسهولة على أنها بمثابة الأفكار التي كانت تتحرك في عقل فرعون حين كان يتأرجح بين رغبته في التسليم (لموسى) أو الحفاظ على سمعته:

«لقد صار أحدهم عاشقاً للصانع بمائة قلب وروح، لكنَّ عين السوء و أذن السوء صارت مانعاً في طريقه.

وحتى أبو طالب الذي كان عمَّ الرسول، كانت تبدو له شناعة الأعراب شيئاً مهولاً.

وقال: ماذا يقول العرب عني، أيقولون: لقد صبأ عن ديننا بتأثير ولده؟!

قال له: يا عم: انطق بالشهادة مرة واحدة، حتى أدافع عنك أمام الحق.

قال: لكنهم يسمعون بها وتشيع، وكلُّ سرٍّ جاوز الاثنين شاع.

وأبقى أنا على السنة العرب، وأذلَّ أمامهم لهذا السبب⁽¹⁾.

(1) يمكن الإشارة إلى أن إيمان أبي طالب هو من الواضحات إذ أنَّ معظم الأدلة والسياقات المعتبرة تشير إلى أنه تعمَّد إخفاء إيمانه كي يتمكن من حماية النبي من بطش قريش لأنَّ لأبي طالب مهابة واحتراماً كبيرين لديهم، ولو كان قد أعلن عن إيمانه منذ البداية لخرج من دائرة الجهاد وأصبح في صف النبي (ﷺ) وحينها لن يتمكن من حمايته. لقد حمى النبي ودافع عنه بكل ما أوتي من قوة وعاش العزلة معه في شعب أبي طالب وتوفي هناك، ويكفي بقاء فاطمة بنت أسد التي لا خلاف على إسلامها في عصمتها دليلاً على ذلك. نعم هكذا كان أبو طالب يفكر في بداية الأمر أو يخشى من سخرية قومه التي تجرده من مشروعية حمايته لابن أخيه بعد أن يحسب على المسلمين، ولكن عندما وقع المحذور وحصلت المقاطعة ورحل مع بني هاشم إلى الشعب لم يعد هناك ما يخافه على النبي فقال قوله المشهور: «ولقد علمتُ بأنَّ دين محمدٍ من خير أديان =

لكن لو كان قد كتبها له في سابق لطفه، فمتى كان هذا الجبن مع جذبات الحق؟! (1)

ياخذنا البيت الأخير من الاقتباس إلى السؤال الكامن في جوهر تعاليم الرومي وفي تصويره للشخصيات، كشخصية فرعون، اعتماداً على القصص القرآني وقصص تاريخية أخرى. ويتبع الرومي تعاليم القرآن عبر نسبته المسؤولية المطلقة لجميع الأفعال إلى الله ومن هذا المنظور يمكنه القول: إِنَّ عَمَّ النَّبِيِّ لَمْ يَكُنْ مُقَدَّرًا لَهُ أَنْ يَحْظَى بِاللُّطْفِ الْإِلَهِيِّ!

وشأنه شأن الخطاب القرآني تماماً، فالرومي متنبئ كذلك لبيان أن جميع الناس يمتلكون حرية الاختيار في أفعالهم. وستناول الآن هذا التعارض (الظاهر) بين اختيار الفعل وبين تقريره.



= البرية دينا.

وقد تصدى غير باحث لتسفيه كذبة تمسك أبي طالب بدين الجاهلية. [المترجم]

(1) المصدر نفسه، 6: 99-193.

الاختيار:

الحمل الذي أشفقت منه الجبال

يمكننا الآن أن نتناول بمزيد من التفصيل القضية الجوهرية التي توضح تعاليم الرومي بالإجمال، وخصوصاً وصفه لفرعون. ويصف الرومي فرعون كي يبين لقراءته الصفات الأساسية الذميمة التي تحملها نفوسهم. غير أن جميع الأساليب التي يطوّر الرومي من خلالها تناوله لشخصية فرعون تتجه نحو هدف واحد هو أن الرومي يأخذ بيد قرائه كي يجعلهم يدركون أن فرعون، شأنه شأنهم بالضبط، يمتلك السلطة لكنه يسخرها بطريقة تسير بعكس الدوافع الخيرة لعقله. ويفسر الرومي الأمانة في الآية القرآنية التالية على أنها القدرة على الاختيار، كما في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: 72]⁽¹⁾. ويقدم هذا التفسير بعد خطاب حول «ذم النظم القديمة التي تمنع لذة الإيمان وهي دليل على ضعف الصدق وقاطعة لطريق ألف أبله»⁽²⁾، فأبو طالب، عم النبي، لم ينطق بالشهادة خوفاً مما سيقوله سادات قومه، لقد خشي من سخرتهم به بتهمة تخليه عن دين آبائه لأجل

(1) اتبعْتُ في ترجمة كلمة «ظلم»، بمعنى وضع الأشياء في غير موضعها، رأي عبد الحليم [المؤلف]، ينظر،

Abdel Haleem, *The Quran: A New Translation*.

(2) Rūmī, *Mathnawī*, VI: 183.

دين ابن أخيه وربييه. وهذا هو تعليق الرومي على غباوة وبلاهة البشر كما يعبر عنها القرآن في الآية السابقة. حين تكون خائفًا من رأي الناس الآخرين بدلاً من أن تخاف من الله سيتيج عن ذلك أنك تقع في دائرة الظلم التي تعني وضع الأشياء في غير موضعها، بينما تعني الحكمة وضع الأشياء في موضعها الصحيح.

وفي مقدمته للفصل التحليلي، ينسب الرومي تردد أبي طالب في قبول الإيمان إلى حقيقة أنه لم يكن مقدراً له نبيل لطف الله «فمتى كان هذا الجبن مع جذبات الحق»⁽¹⁾. وهذه هي النقطة التي يمعن الرومي النظر بها وأنها السبب في هذه الحالة، فقد كانت حالة أبي طالب أن خياره الصعب جعله تحت تأثير اتجاهين. حتى السماوات، كما يقول الرومي، قد أثبت أن تحمل عبء الاختيار واستغاثت طالبة العون (من الله) للخلاص من ذلك الفخ الكامن في القدرة على الاختيار. وحين يقرر البشر مسار الفعل المناسب لهم، فإن هذا التردد بمثابة الحرب داخل القلب حيث الخوف من الفشل والرجاء في النجاح يتصارعان دائماً فيما بينهما، في كَرٍّ وفر⁽²⁾. ويقدم الرومي دعاءً يطلب فيه اللجوء إلى الله من إغواء الاختيار وإغراءات تلك الأشياء التي تتحكم بالاختيار لأن «هذا التردد في القلب كأنه الوغى، فالمرء يتساءل: ترى أهذا أفضل أم ذلك بالنسبة لحالي»؟!⁽³⁾ فالرغبة في الصحة في حالة المرض، كما يقول الرومي، تأتي من الرغبة في امتلاك المزيد من الاختيار لأن المرض يقلل القدرة على ممارسة الاختيار. كذلك هذا السعي لرفع سقف الخيارات ينشأ من الرغبة في المزيد من القدرة على الاختيار⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، 6: 199.

(2) المصدر نفسه، 6: 185 – 211.

(3) Rūmī, *Mathnawī*, VI: 210.

(4) المصدر نفسه، 6: 210.

ويواصل الرومي دعاءه مستعيذاً بالله من معضلة الاختيار من خلال تشبيه نفسه بجمل ينوء بعبء الاختيار. ويدعو الله أنَّهُ كما منحه التردد، فليخلصه من ذلك التردد بالطريقة نفسها. في بعض الأحيان يكون أحد جوانب العبء أكثر ثقلًا من الجانب الآخر، وهذا الأمر يقود إلى حالة الإرباك في القيام بالاختيار. إنَّه يريد من الله أن يخلصه من هذا الحمل غير المتوازن، لعله ينعم بمشاهدة رياض الصالحين. وهذا لأنَّ الناس يريدون الهروب في نومهم من عبء الاختيار والمسؤولية التي تأتي من النفس، كما يقول الرومي، ولهذا يسعون إلى إشغال أنفسهم أو الغياب عنها من خلال العمل أو تناول المسكرات. لكن السبيل للراحة لا يكمن في المسكرات ولا في البحث عن مزيد من القدرة على الاختيار، بل يكمن سبيل الخلاص في الألم والعدم. وفي التحوُّل للعدم يدرك الناس عجزهم، وأنَّهم مفقرّون إلى الله بشكل كامل. إنَّ العدم هو الطريق إلى ملكوت الله. «فما هو معراج الفلك؟! إنَّه هذا العدم، والعدم هو مذهب العاشقين ودينهم»⁽¹⁾. في هذه المرحلة حيث تشعر النفس الأمّارة بالفناء وتصبح عدماً تصبح النفس البشرية كالجسد الفارق (الميت) في الماء، تصبح جميع حركاته من الماء. والوسيلة الأفضل لتجاوز الألم الذي تسببه مسؤولية الاختيار، كما يرى الرومي، هو محو ذاتية المرء من خلال خمرة العشق لله وليس عبر الخمر المصنوع من العنب. فالحبُّ الحقيقي يمحو الاختلافات ولن يرغب المحبُّ بشيء سوى ما يأمر به المحبوب. فالولي الحق، هو ذلك العبد الخالص في عبوديته والمحب الحقيقي للملك الحق.

إنَّ موضوعية القدرة على الاختيار قد انبثقت كقضية تتضمنها تفسيرات الرومي لشخصية فرعون. وكما ذكرتُ سابقاً في مقدمة هذا الفصل، يتصدى الرومي لاستخدام فرعون كرمز للنفس ليقنع قراءه أنَّ حالهم لا يختلف في الحقيقة

عن حال فرعون. ويتصدى الرومي لهذه المهمة من خلال توسيع هذه الأحداث من قصة فرعون حيث يواجه «معضلة الاختيار». وفي مثالين محددين، يرسم الرومي لوحة ملونة ومؤثرة للصراع المحتدم داخل فرعون بين كبريائه ورغبته في التسليم (لرسالة موسى). يتناول الرومي فرعون وهو يتأرجح بين اتجاهين يتمثلان بالكلمات المؤثرة التي ينطق بها موسى، الذي يمثل مطالب العقل، وبين النصيحة التي يقدمها هامان والذي يمثل التكبر والرجاحة.

«لقد حدث عدة مرات أنَّ فرعون كان يرقُّ ويخضعُ عندما كان يستمع إلى كلام موسى.

ذلك الكلام الذي يستدر اللبن من الصخر، من حلاوته التي لا نظير لها، وعندما كان يستشير هامان الذي كان وزيراً له وكان الحقدُ من جبلته.

كان يقول له: لقد كنتَ حتى الآن سيداً فصرتَ، بحيل موسى وكيد، عبداً لإنسانٍ خلق الملابس.

وكان كلام هامان كحجر المنجنيق يلقي به على منزل (فرعون) الزجاجي فيحطمه.

كان كل ما يفعله الكليم من حلول الخطاب في مائة يوم، يحطمه هامان في لحظة واحدة.⁽¹⁾

هذا مستوى واحد من التحليل حيث يمتلك فيه فرعون القوة في اختيار جوابه بشكل واضح. ويصدق هذا المستوى على كل تجربة يتحمل فيها الناس المسؤولية عن أفعالهم. وفي هذا المستوى بالذات يكون للأوامر والنواهي التي يعلنها القرآن

(1) Rūmī, Mathnawī, IV: 1240 - 45.

معناها الحقيقي. فالذين يعملون الصالحات ينالون ثوابهم في الحياة الأخرى وأولئك الذين يعملون السيئات سينالون عقابهم ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا يَمْرُؤًا أَعْمَلَهُمْ ٦﴾ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ٧ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ٨﴾ [الزلزلة: 6 - 8].

بالإضافة إلى التأكيد الضمني على الاختيار وحرية الإرادة من خلال أمر الناس ونهيهم في الالتزام بأعمال معينة، يبين القرآن بشكل صريح وفي عدد من الآيات أنَّ الناس أحرارٌ في أن يختاروا الطريق الذي يسلكونه. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ٢﴾ [الإنسان: 3]، وقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ١٠﴾ [البلد: 10]، وقوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَفِيضُوا يَغَاثُوا يَمَآءَ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِقَسِّ الشَّرَابِ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ٢٩﴾ [الكهف: 29]. غير أن هذه ليست نهاية الحوار بخصوص القدرة على الاختيار، لأنَّه وضمن الإطار التوحيدي للقرآن، هنالك آيات أخرى تبيِّن بوضوح أنَّ جميع الأفعال يقررها الله بشكل كامل. مثال ذلك ما يوضحه القرآن في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ يُبَيِّنُ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١﴾ [إبراهيم: 4]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا زُلْنَا إِلَى آلِ الْيَمِّ الْمَلِئَةِ كَذَّبُوا لَكُنَّا أَكْثَرُهُمْ بِهِلُونَ ٣١﴾ [الأنعام: 111]. وهناك مواضع أخرى في القرآن حيث يتجلى هذان المنظوران أحدهما تلو الآخر بشكل مباشر، كما في الآية التالية: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٩﴾ [التكوير: 29].

ويجب الرومي عن السؤال المتعلق بهل أنَّ الناس أحرارٌ في اختيار أفعالهم أم أنَّهم مجبرون بتقرير الله لأفعالهم مؤكداً أنَّهم أحرارٌ ومجبرون في ذات الوقت⁽¹⁾.

(1) يعتبر موقف الرومي من مسألة الجبر والاختيار هو الأكثر قبولاً في المجتمعات الإسلامية. ويمكن =

وَيُقيم الرومي الحجة على أَنَّ وجود الاختيار وحرية الإرادة مستندٌ إلى التجربة اليومية:

«فإنَّ لنا اختياراً دون أدنى شك، وأنت لا تستطيع أن تُنكر المحس، عياناً بياناً، فلا يقول أحدٌ لحجرٍ تعال للحجر تعال، ولا يطلبُ من مديِّ الوفاء.

ولا يقول أحدٌ لإنسان: هيا، طر، أو تعال أيها الأعمى وانظر إليّ.

فقد قال الله: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ﴾ [النور: 61]، فمتى يضع على أحدٍ حرجاً رب الفرج؟

ولا يقول أحدٌ لحجرٍ لماذا تأخرتَ في المعجىء، أو يقول: أيتها العصا، لماذا قمتِ تضربيني؟

فالأمر والنهي والغضب والعقاب والثواب، لا تكون إلَّا للمختار يا طاهر الجيب⁽¹⁾.

ويؤكد الرومي كذلك على وجود الاختيار بناءً على حقيقة أنَّ الله خلق الناس

= توضيح هذه الرؤية بشكل معبر من خلال القصة التالية المنسوبة إلى الإمام علي (عليه السلام)، ابن عم النبي وصهره لابنته والخليفة الرابع المعروف بحكمته: «يرى أنَّ شخصاً سأل الإمام علياً عن الجبر والاختيار. طلب الإمام علي من السائل أن يرفع إحدى ساقيه. رفع الرجل إحدى ساقيه في الحال، عند هذه النقطة طلب الإمام من الرجل أن يرفع ساقه الثانية إلى الأعلى كذلك. قال الرجل للإمام أنَّه يستحيل عليه فعل ذلك. قال الإمام: «إنَّ رفع الرجل الأولى هو الاختيار وعدم القدرة على رفع الثانية هو الجبر». ويستشهد. وحيد إشرات بهذه القصة في مقدمته لكتابه الذي يضم مقالات كتبها علماء هنود وباكستانيون حول موضوع الجبر والاختيار. ينظر،

Wahid Ishrat, ed. *Jabr wa Qadr*, Lahore: Sang-i mil, 2007.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 2967- 73. Translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 115- 16.

على صورته وأنَّ الناس يحتون روح الله في نفوسهم. ولأنَّ الله يفعل ما يشاء:
﴿خَلَقَ لَكُمْ فِيهَا مَا دَانَسِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ (هود: 107)
[107] يتوجب أن يمتلك الناس هذه الصفة من صفات الله وإلى حد معين:

«واختياره هو الذي اختار كل أنواع الاختيار، واختياره كالفارس المخفي في الغبار.

واختياره هو الذي يقوم باختيارنا، ومن ثم صار الأمر مستنداً على الاختيار.» (1)
لكن الرومي، كالمصوِّفة الآخرين، يولي اهتماماً بدلالة الآية القرآنية التالية ويطورها: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (النافات: 96). ويظهر الله بصفته المسؤول الحصري من منظور الآية القرآنية، وفي ضوء ذلك يستخدم الرومي شخصية فرعون لرسم صورة مأساوية لحالة الإنسان. وفي هذه الحالة، يربط الرومي النقاش بشأن الجبر مع دراسة قضية العدالة الإلهية ذات العلاقة. ومن هذا المنظور فإنَّ الله هو خالق الخير والشر وهو علة أفعال البشر الخير منها والشر. وفي تفسيره لدعوة موسى لفرعون، يتناول الرومي الصراع داخل فرعون والذي استمر لفترة طويلة. ونبدأ نحن من حيث تناول الرومي كيف كان فرعون يدعو الله في جوف الليل وفي حالة من الخلوة:

«موسى وفرعون كلاهما بالنسبة للمعنى سالك، والفرق أنَّ ذلك يجذُّ الطريق بينما بضلُّ هذا.

وكان موسى شاكياً إلى الله نهاراً، بينما كان فرعون باكياً في جنح الليل،
مناجياً: يا إلهي، أيُّ غلُّ هذا في عنقي؟ وإنَّ لم يكن ثمَّ غلُّ، فمَن يجروُ على
قول ها أنا ذا.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, V: 3087- 88. Translated in Chittick, *The Sufi Path of Love*, pp. 114.

وذلك أنك قد غمرت موسى بالنور، ومن ذلك، جعلت مني مظلمًا كدرًا!!
وذلك أنك جعلت موسى قمري الوجه، وجعلت قمر روجي أسود الوجه...
وموسى وأنا كلانا عبدك، لكن فأسك تشق الأغصان داخل غابتك...
فبحق هذه القدرة لفأسك، هلاً جعلت كل هذه الاعوجاجات مستقيمة؟
ثم قال فرعون لنفسه: عجباً، ألسنتُ أنا المقيم على المناجاة طوال الليل؟
إنني في السرِّ أكون مخلوقاً من تراب ومتزناً، وعندما أتقي بموسى إلام
أصير؟

أليس قلبي وجسدي في حكمه، يجعلني في لحظة لباً، وفي لحظة أخرى
قشراً؟

أصبح أخضر عندما يقول لي: كن زرعاً، وأصفر عندما يقول لي: كن قبيحاً⁽¹⁾.
وفي هذه المرحلة، يقطع الرومي مناجاة فرعون المثيرة ويدخل كلامه هو
في القصة، ويبدأ خطابه حول العلاقة بين أفعال البشر وبين الله بصفته المسؤول
عن جميع الأفعال. وهو يخبرنا بذلك عبر تناوله سر التعارض داخل هذا الحقل
الاستثنائي:

«وماذا يكون فعل الإله إلا هذا؟

ونحن نسرع أمام صولجانات حكم ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ، كُنْ
فَيَكُونُ ﴾ [يس: 82]، في المكان واللامكان.

وعندما يصبح من لا لون له أسيراً للون، فإن أمثال موسى يتقاتلون فيما بينهم. وعندما تصل إلى مرحلة اللالون التي كانت لك في الأصل، فإن الوفاق يتم بين موسى وفرعون.⁽¹⁾

يتطلب تحليل السبب الكامن وراء عدم تسليم فرعون (لموسى) معاينة كيفية أن التعدد (الكثرة) ينشأ عن الأحدية. فمن الأصل الواحد الذي هو الله (اللالون) تبرز الكيفيات المتعددة (الألوان) للوجود في العالم الاستثنائي، والجزء المدهش في هذا الموقف، كما يقول الرومي، هو كيف يستطيع الفرع أن يحارب أصله. ومن النبات يستحصل الزيت الذي يمتص الماء كي ينمو، لكن الزيت لا يختلط بالماء. وعلى نحو مماثل تنشأ الوردة والشوكة من ذات الأصل لكنهما في حرب مع بعضهما، غير أن هذه ليست حرباً حقيقية، كما يقول الرومي، بل مجرد خديعة تماماً كالخصام المزيف بين باعة الحمير كي يرفعوا أسعارها. أو هي ربما ليست حرباً ولا لعبة بل مجرد بلبل ولغز⁽²⁾. والجواب الصوفي التقليدي يقوم على التأمل في دلالات الحديث القدسي: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت المخلوق لكي أعرف»⁽³⁾. هذا الإظهار الذي هو تجل استثنائي لا بد أن يتواصل لأن عظمة الله المطلقة ورغبته في أن يُعرف تقتضي ذلك. فكل إمكانية لا بد أن تكشف عن نفسها وأن قوام الوجود يعتمد على النقائص. ويحتاج الله الملك للوجود بشقيه من اللطف والشدّة (لا بد من القهر واللطف والخلعة والسجن) لأجل تجلي صفات الله المتعلقة بالرفق والشدّة.

ومن هذا المنظور، يعدّ الوجود «لعبة تشويش» أي: حالة من لبس «حدوة

(1) المصدر نفسه، 1: -2465.68.

(2) المصدر نفسه، 1: 2466 - 74.

(3) Früzānfar. *Aḥādīth waqīṣaṣ - ī mathnawī*, p.120.

الحصان بالمقلوب»، فالأشياء ليست كما تبدو للعيان، والذي يبدو أن فرعون يرفض موسى لكن موسى مرتبطٌ بالله الذي هو أصل الأكوان كلها، والواقع أن رفض فرعون ناشئٌ من رفض موسى! إن رفض الله لفرعون أمرٌ أساسيٌّ في هذه الحال ورفض فرعون لموسى والله أمرٌ ثانويٌّ. وهذا مثال آخر للتحليل الذي يجعل فيه الرومي الأولوية للمعنى على المبنى. وفي ضوء مبدأ الأولوية هذا يتناول الرومي حديث موسى مع الله بشأن توبة فرعون المزيفة حين رأى الرجس:

«قال موسى: يا إلهي إنه يخدعني، وإن كان يخدع فلنَّه يخدعك أنت»⁽¹⁾.

فهل أستجيب له أم أخدعه أنا بدوري، حتى يعرف الأصل ذلك المتشبه بالفرع؟!

حتى يعلم أن أصل كل مكرٍ وكل حيلةٍ عندنا نحن، وكل ما هو على التراب أصله السماء»⁽²⁾.

ومن هذا المنظور، تعتبر حالة الإنسان مأساويةً حيث كُتِبَ على كل شخصٍ أن يعيش الحياة وفقاً لقدِّرٍ مكتوب لا يملك فيه خياراً. ويخاطب الرومي قراءه قائلاً: «إنك لا تعلم من تكون من بين اثنين، فجاهد بحيث تعلم من تكون منهما»⁽³⁾. فعجز فرعون عن الخضوع (لأمر الله) علانية جعله شخصية تراجيدية تكشف أنها تنتمي لثلاثة من التسعاء وليس لثلاثة الذين أنزل الله عليهم بركاته. غير أن التحليل

(1) يوضح الرومي في هذه الأبيات معاني الآيات القرآنية التي يصف الله فيها نفسه «خير الماكرين». مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَكَرُوا وَمَكَرَ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (آل عمران: 54)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا آذَنَّا الْقَاسِمَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ غَازَةٍ سَمِعْتُمْ إِذْ أَلْهَمْنَاهُمْ بِهَا كَيْدًا فَقُلُّوا أَشْرَحُ مَكَرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا نَكْمُرُونَ﴾ [يونس: 21].

(2) Rūmī, *Mathnawī*, IV: 3595- 97.

(3) المصدر نفسه، 3: 3082.

الشامل للرومي يناقض هذه الصورة المنطقية والمأساوية للوجود البشري، إذ يقول الرومي: إِنَّ قُدْرَةَ الْإِنْسَانِ عَلَى الْإِخْتِيَارِ لَمْ تَخْتَفِ. حتى إذا تمكن البشر أن يروا، من الناحية العقلانية، أَنَّ عَجْرَهُمْ عَنْ اتِّبَاعِ طَرِيقِ الْحَقِّ نَاتِجٌ عَنْ تَدْبِيرِ اللَّهِ فِي تِلْكَ اللَّحْظَةِ فَلَا يَزَالُونَ يَمْلِكُونَ الْخِيَارَ فِي كَيْفِيَةِ الْاسْتِجَابَةِ لِتِلْكَ الْمَعْرِفَةِ وَتِلْكَ الْحَالِ. ولأجل توضيح هذه النقطة، يعود الرومي إلى القصة الإيحائية التي أوردها القرآن، أي قصة آدم وإبليس (الشيطان) والتي يُقَدِّمُ وفقاً لها كل من آدم وإبليس على معصية الله. ويقارن الرومي بين استجابة الشيطان واستجابة آدم من أجل أن يبين حقيقة أَنَّ النَّاسَ دَائِماً يَمْلِكُونَ مَقْدَاراً مِنَ الْإِخْتِيَارِ، بغض النظر عن فداحة الخطيئة التي قد ارتكبوها.

«لَقَدْ قَالَ الشَّيْطَانُ: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾» [الحجر: 39]، وأنكر مسؤوليته ذلك الشيطان الدني.

وقال آدم: ﴿قَالَ رَبَّنَا عَلَّمَنَا أَنْفُسَنَا وَلَئِنْ لَمْ تَنْفِرْنَا لَوَقَعْنَا لَكَ تُكُوفًا مِنَ الْخَسِيرِينَ﴾ [الأعراف: 23]، ولم يكن مثله غافلاً عن فعل الحق.

ففي ذنبه أخفى دور الحق أدباً منه، بينما امتنع الآخر عن إسناد ذنبه إلى نفسه. وقال له الحق، بعد أن تاب: يا آدم أَلَسْتُ أَنَا الَّذِي خَلَقْتُ فِيكَ ذَلِكَ الْجَرَمَ والبلاء؟

ألم يكن ذلك من قضائي وقدرتي؟ فكيف كتمت ذلك عندما قدمت العذر؟

قال: خفتُ... ولم أترك الأدب، قال الحق: وأنا راعيتُ ذلك لك. (1)

ويشمل هذا الاقتباس تعاليم الرومي بشأن السؤال المتعلق بالجبر والاختيار.

(1) Rūmī, *Mathnawī*, I: 1488- 93.

فقد اختار الشيطان أن يُلقَى باللائمة على الله بينما أخفى الدور الذي لعبه هو في معصية الله. على النقيض من ذلك، ورغم معرفة آدم بكون الله خالق كل شيء ويمكن أن يكون مسؤولاً على نحو جزئي عن فعله، فقد اختار أن يلقي باللوم وبشكل كامل على نفسه بخصوص ما ارتكب من معصية. ويبين مثال آدم أنه حتى لو استطاع المرء أن يتحاجج منطقياً بأن الله خالق كل شيء، فلا يزال الناس يمتلكون القدرة على الاستجابة بشكل حسن أو جاحد. وفي ضوء ذلك، يختار فرعون أن يعتقد أنه لا يستطيع فعل الصواب بسبب إدراكه أن ليس بمقدوره الخضوع (لأمر الله) في العلن. فيختار الاعتقاد بأن الله قد قدر له أن يكون جاحداً رغم أن باب التوبة الذي يقود للنعيم مفتوح دائماً. فلو أن «فرعون قد توكل على الله، لكان الله قد رَسَخَ له جميع أركان ملكه، ولجعل الله ذلك الملك عامراً، ورفَعَ شأنه، تماماً كما فعل مع مُلك داود وسليمان»⁽¹⁾. وفي التحليل الختامي، يخبر الرومي قراءه أنهم كفرعون أحرار في أن يولُّوا وجوههم صوب الله أو صوب سواه.



(1) Jalal al-Din Rumi, *Maktubat-i mawlana jalal al-din rumi*. Ed. By Tawfiq H. Subhani. Tehran: Markaz-I nashr-I danishgahi, 1371, p.106.

الخاتمة

بالإضافة لتقصي الرومي لصفات الشخصيات التاريخية، فهو يتابع تصويره لهذه الصفات، معتمداً علم طبائع الشخصيات، مركزاً على المقومات الأساسية للنفس البشرية من حيث ميولها الوجودية. وعند النظر لشخصية الإنسان، يحلل الرومي الصفات من جهة الجوهر (الروح والجسد) التي منها خلق الناس كلهم. وترتبط شخصية الإنسان عند الرومي (من جهة الأخلاق والخلق) بالخلق. وهو لا يضع حدوداً للشخصيات عبر تناوله لأفعالهم والصفات التي يظهرونها، لكنه يقدم تحليلاً لدوافعهم، ويسعى التحليل في الوقت ذاته لتتبع أصل تلك الصفات. ويتألف وصف الشخصيات، لدى الرومي، من تحري أعمق الدوافع والأسباب المحتملة التي تكمن وراء أفعال البشر. ويباشر الرومي هذا الوصف وهو يضع هدفاً محدداً نصب عينيه. وبعد الوصف، في أعمال الرومي، أسلوباً للتعليم يهدف لتمكين قرائه من تقييم حالهم ليفهموا الأسباب الأعمق وراء الصفات الذميمة كي يتخلصوا منها.

وتوضح طريقة الرومي الإبداعية المبتكرة في تطوير الأحداث، المستمدة من قصة موسى وفرعون في القرآن، أنه راوٍ خبير ذو معرفة موسوعية، وهو يعرف كيف تنتهي القصة ضمن الوقت أو خارجه بطريقة تستحوذ بها على شعور قرائه. ويقدر تعلق الأمر بالرومي، فهو محقق — شخص يتحقق من الأمور ويرى «الأمور» كما هي، ولهذا يتطابق أسلوبه السردي والتفسيري مع الواقع الفعلي المعاش.

وحسب وصفه لحال المحققين وأولياء الله، يعتبر الرومي نفسه «ابن اللحظة الحاضرة» وهو في حالة ولادة متجددة وعارف بفناء العالم وخلقه، وهو شخص يعيش اللحظة الحاضرة حد الثمالة حيث الماضي والمستقبل حاضران تلقائياً. ويبدو أنه يتحدث من داخل واقع يوحى بالزمن، كما تصفه الآية القرآنية التالية: ﴿وَلَوْ عِيبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا أُمِرَ السَّاعَةَ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ إِنَّكَ أَتَاهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل: 77]. ومن هذا المنطلق تعد القصص التي يرويها الرومي، حتى وإن بدت كالتقصص، فهي ليست مجرد قصص من وحي الخيال، بل هي في الواقع حقائق على الأرض. وهي كالقرآن تماماً، الذي قد يبدو ضمن إطاره التقييمي مما يشبه الشعر، فهو في الحقيقة تعبير عن الطريقة التي تعبر بها الأشياء عن نفسها.

إنَّ الأسلوب الذي يوظفه الرومي في تفسيره لقصص القرآن يميّز ويحدد القصة من خلال إعادة السر الإبداعي ثم جمع التفاصيل بعضها إلى بعض عبر إدخال نفسه راوياً خبيراً ذا معرفة واسعة، وهو من يقوم بإخبار القارئ بما تعنيه القصة في المثال المقصود. ويظهر استعراض تفسيرات الرومي، لقصة موسى وفرعون في القرآن، أنه يركّز على القصص التي استغرقت سنين فيسحبها على المستوى الخارجي ثم يعيد رسمها لتعبر عن اللحظة الحاضرة بالذات. كذلك يستخدم الرومي الشخصيات المركبة التي توظف جميع أنواع المجاز المألوف من قبل جمهوره. وتحظى قصص الأنبياء وصفاتهم بأهمية لديه بالقدر الذي تسهم به بتسليط الضوء على حالة الفرد في الوقت الحاضر.

يرى الرومي النص القرآني من منظور الهدف الأساسي لحياة البشر، أي تحقيق السعادة المطلقة. ويركز الرومي على أمراض القلب الإنساني ويحدد العلاجات الممكنة التي يقدمها الدين لهذه الأمراض. ويلفت الرومي، في ضوء ذلك، نظر قرائه لحقيقة عالمهم الداخلي ويخبرهم أن أعدى أعدائهم يكمن داخل

نفوسهم، وهو عدوٌ مخادع إلى أبعد حد، ولديه الرغبة في فعل أي شيء للمحافظة على سلطته واستقلاليته المزيفتين، ومن الصعب السيطرة عليه دون بذل جهد كبير، وإنَّ صنم النفس البشرية هو مصدر جميع الأصنام الأخرى. ويعتبر الرومي أنَّ واحداً من أهداف الوحي الرئيسية، هذا بالنسبة للمفسرين العارفين، هو القيام بدور رسائل التذكير وكمعلمين يقدمون المفاتيح والتوجيهات التي يمكن للقراء من خلالها أن يربطوا بين عناصر القصص التي تقع في الخارج مع ما يتفتح من عوالمهم الداخلية. إنَّهم يقدمون المفردات التي يمكن للأشخاص من خلالها أن يفهموا عالمهم الداخلي ويتخذوا خيارات مدروسة.

ويغتنم الرومي في قصة فرعون فرصةً لبيان قُطبيِّ إمكانات النفس البشرية. وفي حين يُلمَّح القرآن إلى الأسلوب الذي تبدو من خلاله شخصية فرعون شخصية معقدة، يذلل الرومي جهداً كبيراً لإظهار حالات الغموض والتردد في عالم فرعون الداخلي، وبناءً عليه يؤثر الرومي لحالة التردد لدى البشر. ويتبين من الصفات التي يستخدمها الرومي، في الإشارة لفرعون (أسود الوجه وأسود القلب وعاصٍ وجاحد... إلخ)، أنه مقتنع بأنَّ فرعون مات على حالة الكفر وقُضي عليه أن يدخل النار. لكن الرومي في الوقت ذاته يعلن أنَّه:

«وبرغم ذلك لا يمكن نفي العناية عن فرعون جملةً، فربما تكون للمحق تعالى به عناية خفية، راداً إياه من أجل مصلحة ما. لأنَّه لا بدَّ للملك من القهر واللفظ والخلعة والسجن، الاثنين معاً. وإنَّ أهل القلوب لا ينفون عن فرعون العناية نفيًا كليًا، أمَّا أهل الظاهر فيعدُّونه مردوداً تماماً، وذلك مفيدٌ من أجل قوام الظاهر»⁽¹⁾.

ويمكن الاستشهاد بمثال آخر في أعماله لتبيان أنَّه من الممكن أن يكون إعلان

(1) Rūmī, *Fihī mā fihī*, p.176.

فرعون عن إيمانه، بعد رؤيته لموته الوشيك، إعلاناً صادقاً وأن الله، في النتيجة، قد أنقذه في نهاية المطاف.

«حين دنت لحظة غرقه، قال: ﴿أَمْسَتْ أَنَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا الْوَيْءُ أَمْسَتْ بِهِ، بَرَأَ إِسْرَؤِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِيَيْنِ﴾» [يونس: 90]. فالكفر أصبح إيماناً وبصيرة حين أسفر البلاء عن وجهه.

فلا تألم من الجسد وادخل إلى أعماق نيله،⁽¹⁾ فالجسد مثل فرعون يمكن أن يتطهر من الجحود.⁽²⁾

ومع وجود هذه الأمثلة المتعلقة بالتمييز بين عالم فرعون الخارجي وعالمه الداخلي، لا يركز الرومي كثيراً على نتائج المصير النهائي لفرعون، بل هو منشغل، بدلاً من ذلك، بصفات فرعون التي منعتها من التسليم (لأمر الله) في وقت مبكر جداً. وتكمن أهمية إظهار الصراع داخل نفس فرعون في أن يُنبّه القارئ في الوقت الحاضر، والذي لم يتضح مصيره بعد، كي لا يتحلى بصفات فرعون ولا يُقَدِّم على اختياراته.



(1) نسبة لنهر النيل في مصر. [المترجم]

(2) Rûmî, Kulliyât-i Shams yâ Dîwân-i Kabîr, Verse: 9296-97.

الفصل الخامس

خلاصة الدراسة

لقد حاول الباحث في هذه الدراسة تبيان السمات البارزة لتفسيرات الرومي التأويلية للقرآن والذي يرى أنَّ فعل قراءة النص المقدس وفهمه يرتبط بشكل راسخ بقراءة النفس وفهمها. ويمكن القول: إنَّ منهج الرومي في مهمته التفسيرية يقوم على أساس الآية: ﴿سَرِّبْنَاهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكُفَّ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: 53]. وبما أنَّ القرآن يشير لآياته على أنَّها إشارات أو علامات، فهو بذلك يقدم لقراءته ثلاثة أنواع من الآيات: آيات الأفاق وآيات الأنفس وآيات الوحي. وتسمى هذه الأنظمة الثلاثية الآيات أحياناً بـ «الكتب الثلاثة» ضمن دائرة التقاليد الفكرية الإسلامية. وفي الرؤية القرآنية للعالم حيث كل شيء هو علامة (آية)، لا يجد المرء بُدّاً من طرح السؤال التالي: ماهو وجه المقارنة بين آيات العالم الخارجي وآيات العالم الداخلي (آيات الأفاق وآيات الأنفس)؟

هذا واحدٌ من الأسئلة التي يجيب عنها الرومي عبر تفسيراته للقرآن. ومضافاً

لدوره كمفسر للقرآن، فهو مترجمٌ يعيد موضوعة الآيات بسحبها من نظام معين للمعنى إلى نظامٍ آخر، أي بنقل دلالتها من لغة التاريخ الاجتماعي إلى لغة العالم الداخلي (للإنسان). ويتقن الرومي الحديث بلغات متعددة، كلغة الحديث والتفسير والفلسفة وعلم الكلام وغيرها، إذ يمكنه من خلال تلك اللغات، التي تتضمن لغتي السرد وعلم النفس، أن يصف بنية عالم الإنسان الخارجي وعالمه الداخلي. ويؤكد الرومي أن حقائق العالمين الخارجي والداخلي التي يستشعرها الإنسان مرتبطة ببعضها، وهي تقدم مفردات مميزة ومتجانسة مع بعضها. ففي مدينة العالم الخارجي توجد مدينة العالم الداخلي، كما أن هناك مَلِكَ العالم الخارجي، هنالك مَلِكُ عالم الداخل، كذلك يوجد للنبي الخارجي نبيٌّ داخلي، وعلى المنوال نفسه يوجد لفرعون الخارجي، الذي مات منذ أمدٍ طويل، فرعونٌ يعيش داخل كل إنسان.

وعلى هذه الشاكلة يعيد الرومي رسم خارطة الآيات الظاهرة للنص المقدس في آيات الباطن ضمن عالم النفس (البشرية). ومن خلال تأسيس رؤيته الكونية على المبدأ القرآني الأساسي القائم على توحيد الله، يتوصل الرومي إلى رؤية تأويلية مركزية موحدة في تفسير القرآن. وفي رؤية الرومي التأويلية للتفسير، لا وجود للتمييز بين علم النفس وبين علم دراسة الكون وتركيبه، أو بين النظرية والتطبيق. وتقود فرضية أن للحقيقة وجهًا واحدًا إلى التأويل الذي لا بد أن يكون مركزيًا وموحدًا كذلك، كي يكون ملائمًا لغرضه في البحث والاستقصاء.

ومن النتائج المهمة لتلك الرؤية هو أنها تتجنب الثنائية. ويبدو عالم المبنى والمعنى وعالم الظاهر والباطن وجوهًا متعددة لحقيقة واحدة، ولا تفقد دلالات الظاهر قيمتها لكنها تكون مكتنفة داخل دلالات الباطن. إن المعنى الباطني لا يلغي دلالة المعنى الظاهري للآيات القرآنية. وفي الحقيقة، يتيح التجانس بين المعنيين للقرءاء أن يعبروا من المعنى الظاهري لينفذوا للمعنى الباطني. وتقدم آيات الكتاب

وآيات الآفاق نقطة الانطلاق الضرورية لرسم معالم أعماق النفس.

وواحدٌ من الأساليب الأساسية، التي يتحدث الرومي من خلالها عن بنية وديناميكيات النفس، هو تفسيراته لقصص القرآن. وعبر أسلوب إعادة سرد قصص الأنبياء وخصومهم، يحدد الرومي الصفات الحميدة التي يحتاج السالكون التحلي بها والصفات الذميمة التي عليهم تجنبها.

وبناءً على هذه الدراسة، يمكننا القول: إنَّ أساليب الرومي في تناول الشخصيات متجانسة مع المادة القرآنية. مثال ذلك أنَّه وبساطة لم يخترع احتمالية أنَّ فرعون كان يعرف بحقيقة رسالة موسى، فذلك الأمر قائمٌ على إشارات واردة في القرآن نفسه تبين إخفاء فرعون المتعمد لمعرفته للحقيقة. وكما يؤكد القرآن سجايا الشخصية التي قادت فرعون لنهايته المأساوية، يؤكد الرومي كذلك على تلك السمات في الشخصية. ويبين وصف الرومي لفرعون، وهو يدعو الله في خلوته، الآثار المدمرة لصفتي الكبر والتعلق بالجاه الدنيوي. لقد صرَّح الرومي بما لمح له القرآن، وهو أنَّ فرعون لم يقرَّ بالحقيقة لأنَّه كان خائفاً مما قد يقوله رعاياه.

وبينما تعتبر تفسيرات الرومي لشخصية فرعون في القرآن خلّاقة ومثيرة ومطلوبة إلى حد كبير، فهي تظهر حالة من التواصل مع المضمون القرآني. وتؤدي عمليات إعادة السرد الخلّاق، في حالة الرومي، وظيفتها في مساعدة القراء، من خلال الشرح وتسهيل الاستيعاب، على فهم بنية وديناميكيات نفوسهم.

وإنَّ أحد جوانب الاستراتيجية التفسيرية لدى الرومي هو التأكيد على أنَّ قصص القرآن تتناول الحالة الداخلية لنفوس البشر بدقة وإيجاز في اللحظة الراهنة بالذات. ومن خلال ذلك، فهو يركّز انتباه القارئ على الحاضر. ورغم أنَّ تعاليمه خارجة من رحم القصص التي يتناولها القرآن الكريم والتي تشمل الماضي والحاضر والمستقبل، يتمحور اهتمام الرومي على تحفيز الناس واستفزازهم

لحقيقة أنه يتوجب عليهم أن يختاروا في الحال طريقة السلوك التي يمكن أن تعود عليهم بالنفع. وتدفع الرومي في نشاطه التفسيري الرغبة في هداية الآخرين مسرّشداً بتعاليم القرآن المتعلقة برحمة الله عبر التوضيح لقراءته أن باب المغفرة لن يغلق أبداً. يتوجب على الناس أن لا يقنطوا من رحمة الله وعليهم أن يؤثروا وجوههم نحوه، لا أن يعرضوا عنه، في حال أرادوا العثور على السعادة الحقيقية.

سوف أختتم هذه الخلاصة بتقديم اقتراحين، في مجال تفسير القرآن، قائمين على هذه الدراسة. يتعلق المقترح الأول بجدوى القصص كأداة للدراسات المقارنة في مجال تفسير القرآن، إذ يعتبر القصص بنية شمولية تتضمن بداية ثم صلب الموضوع وبعده النهاية، وهي بذلك تعد أداة مفيدة لفهم معاني الأشياء بشكل مجمل. ويعاد سرد قصة موسى وفرعون مراراً في القرآن، وكونها في موضع التناظر مع حال النبي، فهي موضوع مفيدة حيث يتم من خلالها القيام بدراسة تاريخية (تتعلق بأكثر من فترة زمنية) لتفسير القرآن. ويمكن لمثل هذه الدراسة أن تتيح لنا جمع أعمال من مختلف الأنواع (الأجناس) الكتابية كتفسير القرآن والشعر والخطب.

أود إعادة التأكيد بهذا الشأن على المقترح الذي عرضته في المقدمة والذي يفيد أن حقل تفسير القرآن يحتاج إلى أن يعاد تناوله بأسلوب أكثر سعةً وشمولية. لا بدّ من النظر إلى التفسير على أنه ليس جنساً كتابياً فحسب بل هو إجراء في الوقت ذاته، وبالنظر له عبر هذا الأسلوب، فإنّ الدراسات التي تجري خارج نطاق كتابة التفسير تقدم مساهمات عميقة للتفسير القرآني ولدراسة دور القرآن وتأثيره داخل الحضارة الإسلامية. ولا بدّ من التذكير هنا أنّه وعبر مسار التاريخ الإسلامي، بالإجمال، كانت الغالبية الساحقة من المسلمين من غير العرب. ورغم أنّ معظم المسلمين يقرؤون القرآن بنسخته العربية وقادرين على ترتيب أجزاء منه، فإنّ أطلاعهم على روحه وتعاليمه تتم بشكل أساسي من خلال الوعاظ والعلماء

الذين يتحدثون ويكتبون عنه بلغتهم الخاصة. ويعتبر الشعر أحد أكثر الآداب غنى وتقديراً في الحضارات الإسلامية وإنَّ شهرة أعمال الرومي في عالم المسلمين الناطقين بالفارسية وبين معاصريه من الغربيين تعكس أنَّ الترجمات الشعرية للقرآن تصل إلى جمهور عريض مقارنة بتفاسيره التقليدية. لهذا، تستحق دراسة الكتابات الشعرية والإبداعية مكانة مرموقة في حقل تفسير القرآن.

نمَّت الترجمة بحمد الله في يوم السبت،

السابع من كانون الأول (ديسمبر) من عام 2019

أربيل/ العراق



A note on the translation and website

Bismillah al-rahman al-rahim

Sometime in the thirteenth century CE, Jalaluddin Rumi, an 'alim who was widely regarded as a wali allah by his contemporaries, uttered the following entreaty:

Come into the house, O Friend, for a moment
Refresh this soul of ours for a moment.
Make my companions laugh for an instant
Make beautiful our gathering for a moment.
So that in the middle of the night
the sun may behold the manifest Sun;
So that out of Konya the light of love
may shine till Samarqand and Bokhara
for a moment⁽¹⁾.

History bears witness to the acceptance of Rumi's prayer. Over the course of seven hundred years his words have resonated in Islamic cultures from the Balkans to the Bengal. This shady and fruitful tree in the garden of Islam has nourished and guided generations of Muslims. You might be intellectually oriented, approach the world primarily through reason, and need answers to fine theological or metaphysical questions. Or, you might feel a thirst, an itch, a yearning in your heart for something you can't even

(1) Rûmî, Jalâl al-Dîn. *Kulliyât-i Shams yâ diwân-i kabîr*. Ed. B. Furûzânfar. Tehran: University of Tehran Press, 1336-46/1957-67, Ghazal 2905.

describe. No matter what your temperament might be, Rumi has something to offer everyone.

It is therefore not hard to grasp the astonishing fact that one of the most known and beloved poets in the United States of America is now a thirteenth century Muslim 'alim and 'arif. The translations into European languages, though, sometimes obscure the deep connection between Rumi and the Qur'an. My study of Rumi's relationship to the Qur'an was meant to fill this gap and, among other goals, I wanted to demonstrate that the love, beauty, and compassion that is characteristic of Rumi's poetry and his teachings, the qualities that make him so beloved all over the world, grow out of Qur'anic roots.

I am delighted to have this opportunity to thank Dr. Ali Saidi for this excellent translation. It has been a pleasure to come to know and become friends with Dr. Ali as he has asked me questions through the process of finalizing this translation. In translating, he follows the meaning closely and uses no unnecessary words. When I received the first draft of the translation, I was warmed by seeing that Dr. Ali has grasped the spirit (lubb) of Rumi's teachings on the Qur'an and the main point of my study. This is indicated by the quotation he chose to highlight at the beginning. «...You must find these adversaries within yourself.» He has my gratitude.

I am also gratified to see the translation of this humble work appear in the Arabic language and thank Dr. Khaled Abduh for commissioning this translation. This is the latest addition to the many sources on Islam and Tasawwuf that he has made available to speakers of Arabic. Dr. Khaled's website *Tawaseen* does the admirable job work of presenting resources for the study of Tasawwuf, especially translations from the works of Jalaluddin Rumi.

As for you, dear readers, may Rumi's words open new doors of understanding into the wisdom of the Qur'an.

al-hamdu lillahi rabbil alamin.

Amer Latif
Putney, Vermont
U. S. A.

المشاركون في الكتاب

عامر لطيف: أستاذ الدراسات الدينية في كلية مارليپورو منذ عام 2003، تركّز اهتمامه بالقضايا المتعلقة بالترجمة الثقافية. وقد نشر ترجمات لأشعار مولانا جلال الدين الرومي، العالم والصوفي الذي عاش في القرن الثالث عشر الميلادي. يعمل عامر حالياً على إصدار كتابين هما: «الله وحده الخير: الإسلام في كلمات السيد المسيح» و«قراءة القرآن مع الرومي». نشأ عامر لطيف في باكستان وحصل على درجة جامعية في اختصاص الفيزياء، ثم نمت لديه رغبة قوية في خلق فضاءات واسعة للتعامل مع ما يبدو وكأنه تعارض بين العلم والدين وبين الشرق والغرب، ومن هنا بدأ اهتمامه بدراسة أعمال مولانا جلال الدين الرومي.

علي السعيد: أكاديمي ومترجم من العراق تركّز اهتمامه بتداوليات الترجمة الثقافية، خصوصاً ترجمة النص الديني. وتناولت أطروحته في الماجستير والدكتوراة المشاكل المتعلقة بالفشل في نقل المعنى التداولي في ترجمات القرآن الكريم. صدرت له عام 2010 ترجمة لكتاب «الوحدة في الاختلاف: حوار الأديان في الشرق الأوسط» عن الدار الأهلية في الأردن، و«دراسات في الترجمة والثقافة» عام 2013 عن دار الفراهيدي في بغداد. يعمل حالياً أستاذاً للأدب الإنجليزي والترجمة في جامعة ذي قار، كلية الآداب منذ عام 2007.

خالد محمد عبده: باحث في الإسلاميات والتصوف، صدر له العديد من الكتب، نذكر منها: شمس تبريزي: جوهرة كهف القلب، و (معنى أن تكون صوفيًا)، و (الرومي بين الشرق والغرب) طبعة ثانية، و (جلال الدين الرومي

والمولوية العربية) و (المستشرقون والتصوف). كما حقق من التراث الكلامي والصوفي رسالة الإيمان للإمام الأشعري، ومهمات الواصلين من الصوفية البالغين للدليمي، ورسائل داود القارصي. ركز الباحث المصري اهتمامه منذ سنوات بالتصوف الإسلامي ونشر العديد من المقالات والبحوث بالدوريات العربية كمجلة الأبحاث بالجامعة الأميركية ببيروت ومجلة المشرق بالجامعة اليسوعية. حرّر وأشرف على إصدارات التصوف في مركز المسبار، وصدر منها: (المولوية- البكتاشية- النقشبندية- والتصوف الأكبري) شارك في العديد من المؤتمرات عن التصوف الإسلامي في كل من مصر، والمغرب، وتونس، والسنغال، وسلطنة عُمان، والبحرين، ولبنان، وتركيا، وتونس، وسويسرا، وفرنسا.



Bibliography

- Abdel Haleem, M. A. S. «Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis.» *Approaches to the Qur'ān*. Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: Routledge, 1993. 71-98.
- «Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'iltifāt' and Related Features in the Qur'ān.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 55 (1992): 407-432.
- *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: I. B. Tauris, 1999.
- Al-Kisāī, Muḥammad Ibn 'Abd Allāh. *Tales of the Prophets*. Trans. W. M. Thackston. Chicago: Kazi Publications, 1997.
- al-Makkī, Abū Ṭālib. *Qūt al-qulūb*. Ed. Sa'īd Nafīs Makārīm. 2 vols. Beirut: Dār ṣādir, 1996.
- Al-Tha'labī, Abū Ishāq Aḥmad. *'Arā'is al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā' or "Lives of the Prophets"*. Trans. W. M. Brinner. Leiden: Brill, 2002.
- Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*. Princeton: Princeton University Press, 1953.
- Awn, P. J. *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: E. J. Brill, 1983.
- Ayoub, Mahmoud. *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press, 1984.
- Becker, Ernest. *Escape from Evil*. New York: The Free Press, 1975.
- Black, Deborah L. «Psychology: soul and intellect.» *The Cambridge Com-*

- panion to Arabic Philosophy*. Ed. P. Adamson and R. C. Taylor. Cambridge University Press, 2005. 308-26.
- Bodman, Whitney S. «The Poetics of Iblīs: Qur'ānic Narrative as Theology.» Ph. D. dissertation. 2004.
 - Boullata, I. J., ed. *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond: Curzon, 2000.
 - Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: Walter De Gruyter, 1980.
 - «The Scriptural ``Senses» in Medieval Ṣūfī Qur'ān Exegesis.» *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*. Ed. J. McAuliffe, B. Walfish and J. Goering. New York: Oxford University Press, U. S. A., 2003. 346-65.
 - Brown, Norman O. *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Viking, 1959.
 - Bruns, Gerald L. «Midrash and Allegory.» *The Literary Guide to the Bible*. Ed. Robert Alter and Frank Kermode. Cambridge: Harvard University Press, 1987. 625-46.
 - Calder, Norman. «Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Adam.» *Approaches to the Qur'ān*. Ed. G. R. Hawting and Abdul-Kader Shareef. London: Routledge, 1993. 101-140.
 - Chittick, William C., ed. *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. Trans. William C. Chittick. Louisville: Fons Vitae, 2004.
 - *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007.
 - *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications, 2000.
 - *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
 - *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
 - Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore*. Albany: State University

of New York Press, 1993.

- El-Awa, S. M. S. «Repetition in the Qur'an: A relevance based explanation of the phenomenon.» *Islamic studies* 42 (2004): 577-593.
- *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge, 2005.
- Ernst, Carl W. «Controversies Over Ibn Al-'Arabī's Fuṣuṣ: The Faith of Pharaoh.» *Islamic Culture* 59 (1985): 259-266.
- Firestone, Reuven. «Pharaoh.» *Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. J. D. McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2005.
- Furūzānfar, Badī' al-Zamān. *Aḥādīth wa qīṣaṣ-i mathnawī*. Ed. Ḥusayn Dāwūdī. Tehran: Amīr kabīr, 1376/1997.
- *Ma'ākhidh-i qāṣaṣ wa tamthīlāt-i mathnawī*. Tehran: Amīr kabīr, 1362/1983.
- Gätje, Helmut. *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Ed. Alford T. Welch. Trans. Alford T. Welch. Oxford: Oneworld Publications, 1996.
- Gilliot, C. and P. Larcher. «Language and style of the Qur'an.» *Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2003.
- Gilliot, C. *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*. Paris: Vrin, 1990.
- Gilliot, C. «Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval.» *The Encyclopaedia of the Qur'an*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden: E. J. Brill, 2002.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill, 1920.
- *Schools of Koranic Commentators*. Trans. Wolfgang H. Behn. Wiesbaden: Harrossowitz Verlag, 2006.
- Graham, William A. and Navid Kermani. «Recitation and Aesthetic Reception.» *The Cambridge Companion to the Qur'an*. Ed. Jane Dammen McAuliffe. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 115-141.
- Gwynne, Rosalind W. *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an*:

God's Arguments. London: Routledge, 2004.

- Habil, A. «Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an.» *Islamic Spirituality-Foundations*. Ed. S. H. Nasr. London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
- Ḥārī, Hādī. *Nukhbat al-'irfān 'an āyāt al-qur'ān wa tafsīrī-hā*. Tehran: Intishārāt-i ḥaqīqat, 1373.
- Hawting, G. R. and Abdel-Kader Shareef, *Approaches to the Qur'an*. London: Routledge, 1993.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-makkiyya*. 4 vols. Beirut: Dār ṣādir, n. d.
- Iqbāl, Muḥammad. *Kulliyāt-i Iqbāl: Urdu*. Lahore: Iqbāl Academy, 1990.
- 'Ishrat, W. (Ed.). (2007). *Jabr wa Qadr*. Lahore: Sang-i mil.
- Abdel Haleem, M. A. (1992). Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'iltifāt' and Related Features in the Qur'an. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 55, 407-432.
- Abdel Haleem, M. A. (1993). Context and Internal Relationships: Keys to Quranic Exegesis. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'an* (pp. 71-98). London: Routledge.
- Abdel Haleem, M. A. (1999). *Understanding the Qur'an: Themes and Style*. London: I. B. Tauris.
- Abdel Haleem, M. A. (2004). *The Qur'an: A New Translation*. Oxford: Oxford University Press.
- al-Aflākī, S. a.-D. (1375/1996). *Manāqib al-'Ārifīn*. (T. Yazıcı, Ed.) Tehran: Dunya-i kitāb.
- Al-Kisā'ī, M. I. (1997). *Tales of the Prophets*. (W. M. Thackston, Trans.) Chicago: Kazi Publications.
- al-Makkī, A. Ṭ. (1996). *Qūt al-qulūb*. (S. N. Makārīm, Ed.) Beirut: Dār ṣādir.
- Al-Tha'labī, A. I. (2002). *'Arā'is al-majālis fī qīṣaṣ al-anbiyā' or 'Lives of the Prophets'*. (W. M. Brinner, Trans.) Leiden: Brill.
- Auerbach, E. (1953). *Mimesis: The Representation of Reality in Western*

Literature. Princeton: Princeton University Press.

- Awn, P. J. (1983). *Satan's tragedy and redemption: Iblīs in Sufi psychology*. Leiden: E. J. Brill.
- Ayoub, M. (1984). *The Qur'ān and its Interpreters*. Albany: State University of New York Press.
- Becker, E. (1975). *Escape from Evil*. New York: The Free Press.
- Black, D. L. (2005). Psychology: soul and intellect. In P. Adamson, & R. C. Taylor (Eds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy* (pp. 308-26). Cambridge University Press.
- Bodman, W. S. (2004). *The Poetics of Iblīs: Qur'ānic Narrative as Theology*. Ph. D. dissertation, Harvard University.
- Boullata, I. J. (Ed.). (2000). *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'ān*. Richmond: Curzon.
- Bowering, G. (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'ānic Hermeneutics of the Ṣūfī Sahl At-Tustarī (d. 283/896)*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Bowering, G. (2003). The Scriptural "Senses" in Medieval Sūfī Qur'ān Exegesis. In J. McAuliffe, B. Walfish, & J. Goering (Eds.), *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam* (pp. 346-65). New York: Oxford University Press, U. S. A.
- Brady, D. (1978). The Book of Revelation and the Qur'an: Is There a Possible Literary Relationship? *Journal of Semitic Studies*, 23, 216-225.
- Brown, N. O. (1959). *Life against Death: The Psychoanalytic Meaning of History*. New York: Viking.
- Bruns, G. L. (1987). Midrash and Allegory. In R. Alter, & F. Kermode (Eds.), *The Literary Guide to the Bible* (pp. 625-46). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Calder, N. (1993). Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Adam. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'ān* (pp. 101-140). London: Routledge.
- Calder, N. (1997). History and nostalgia: Reflections on John Wans-

- brough's *The Sectarian Milieu. Method and Theory in the Study of Religion*, 9, 47-73.
- Chittick, W. C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany, New, York: State University of New York Press.
 - Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al- 'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
 - Chittick, W. C. (2000). *Sufism: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld Publications.
 - Chittick, W. C. (Ed.). (2004). *Me and Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi*. (W. C. Chittick, Trans.) Louisville, Kentucky: Fons Vitae.
 - Chittick, W. C. (2007). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld.
 - Chodkiewicz, M. (1993). *An Ocean Without Shore*. Albany: State University of New York Press.
 - Christmann, A. (2004). 'The Form is Permanent, but the Content Moves': The Qur'anic Text and its Interpretation (s) in Mohamad Shahrour's al-Kitab wal-Qur'an. *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*.
 - Cook, D. (2002). *Studies in Muslim Apocalyptic*. Princeton: Darwin Press.
 - Cragg. (1973). *The mind of the Quran: Chapters in reflection*. London: George Allen and Unwin.
 - Cragg, K. (1985). *The Pen and the Faith: 8 Modern Muslim Writers and the Qur'an*. Unwin Hyman.
 - Cragg, K. (1994). *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture* (2 ed.). Oxford: Oneworld Publications.
 - Cragg, K. (2001). *Muhammad in the Qur'an: The Task and the Text*. Melisende: Fox Communications and Publications.
 - De Blois, F. (2002). Nasrani (nazoraio) and hanif (ethnikos): Studies on the religious vocabulary of Christianity and of Islam. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 65, 1-30.
 - Denny, F. M. (1977). Some Religio-Communal Terms and Concepts in the Qur'an. *Numen*, 26-59.

- Denny, F. M. (1980). Exegesis and recitation. Their development as classical forms of Qur'anic piety. In F. Reynoldss, & M. Ludwig Th. (Eds.), *Transition and Transformations in the History of Religions: Essays in Honor of Joseph M. Kitagawa* (pp. 91-23). Leiden: E. J. Brill.
- Dostal, W. (1991). Mecca before the Time of the Prophet--Attempt of an Anthropological Interpretation. *Der Islam*, 68, 193-231.
- Drory, R. (1994). Three attempts to legitimize fiction in classical Arabic literature. *Jerusalem studies in Arabic and Islam*, 146-64.
- El-Awa, S. M. (2004). Repetition in the Qur'an: A relevance based explanation of the phenomenon. *Islamic studies*, 42, 577-593.
- El-Awa, S. M. (2005). *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*. London: Routledge.
- Ernst, C. W. (1985). Controversies Over Ibn Al-'Arabī's Fuṣuṣ: The Faith of Pharaoh. *Islamic Culture*, 59, 259-266.
- Firestone, R. (1990). *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany: State University of New York Press.
- Firestone, R. (1996). Conceptions of Holy War in Biblical and Qur'anic Tradition. *Journal of Religious Ethics*, 24, 99-124.
- Firestone, R. (1997). Disparity and Resolution in the Quranic Teachings on War: A Reevaluation of a Traditional Problem. *Journal of Near Eastern Studies*, 56, 1-19.
- Firestone, R. (1998). Merit, Mimesis, and Martyrdom: Aspects of Shi'ite Meta-historical Exegesis on Abraham's Sacrifice in Light of Jewish, Christian, and Sunni Muslim Tradition. *Journal of the American Academy of Religion*, 66, 93-116.
- Firestone, R. (1999). *Jihad: The Origin of Holy War in Islam*. New York: Oxford University Press.
- Firestone, R. (2005). Pharaoh. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill.
- Friedmann, Y. (1986). Finality of prophethood in Islam. *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 7, 177-215.

- Furūzānfar, B. a.-Z. (1362/1983). *Ma'ākhidh-i qasas wa tamthilāt-i mathnawī*. Tehran: Amīr kabīr.
- Furūzānfar, B. a.-Z. (1376/1997). *Aḥādīth wa qisās-i mathnawī*. (H. Dāwūdī, Ed.) Tehran: Amīr kabīr.
- Gätje, H. (1996). *The Qur'an and its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. (A. T. Welch, Ed., & A. T. Welch, Trans.) Oxford: Oneworld Publications.
- Gatje, H., & Welch, A. T. (1996). *The Qur'an and Its Exegesis: Selected Texts with Classical and Modern Muslim Interpretations*. Oxford: Oneworld.
- Gilliot, C. (1990). *Exégèse, langue, et théologie en Islam: l'exégèse coranique de Tabari (m. 311/923)*. Paris: Vrin.
- Gilliot, C. (1999). L'exégèse du Coran en Asie Centrale et au Khorasan. *Studia Islamica*, 129-164.
- Gilliot, C. (2002). Exegesis of the Qur_ān: Classical and Medieval. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Encyclopaedia of the Qur_ān*. Leiden: E. J. Brill.
- Gilliot, C., & Larcher, P. (2003). Language and style of the Qur_ān. In J. D. McAuliffe (Ed.), *Encyclopaedia of the Qur_ān*. Leiden: E. J. Brill.
- Goldziher, I. (1920). *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: E. J. Brill.
- Goldziher, I. (2006). *Schools of Koranic Commentators*. (W. H. Behn, Trans.) Wiesbaden: Harrossowitz Verlag.
- Graham, W. A., & Kermani, N. (2008). Recitation and Aesthetic Reception. In J. D. McAuliffe (Ed.), *The Cambridge Companion to the Qur'an* (pp. 115-141). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gwynne, R. W. (1993). The neglected sunna: sunnat Allah (the sunna of God). *American Journal of Islamic Social Sciences*, 455-63.
- Gwynne, R. W. (2004). *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments*. London: Routledge.
- Gwynne, R. W. (2006). Patterns of Address. *The Blackwell Companion to the Qur'an*.
- Habil, A. (1987). Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an. In

- S. H. Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality-Foundations*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Hārī, H. (1373). *Nukhbat al-'irfān 'an āyāt al-qur'ān wa tafsīri-hā*. Tehran: Intishārāt-i ḥaqīqat.
 - Hawting, G. R., & Shareef, A.-K. (Eds.). (1993). *Approaches to the Qur'ān*. London: Routledge.
 - Ibn al-'Arabī, M. a.-D. (n. d.). *al-Futūḥāt al-makkiyya*. Beirut: Dār ṣādir.
 - Iqbāl, M. (1990). *Kulliyāt-i Iqbāl: Urdu*. Lahore: Iqbāl Academy.
 - Izutsu, T. (1964). *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies.
 - Johns, A. H. (1989). David and Bathsheba. A Case Study in the Exegesis of Qur'anic Story-telling. *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire*, 19, 225-266.
 - Johns, A. H. (1993). In search of common ground: The Qur'ān as literature? *Islam and Christian-Muslim Relations*, 4, 191-209.
 - Karamustafa, A. (n. d.). Speaker, Voice and Audience in the Qur'ān and the Masnavī.
 - Keeler, A. (2006). *Sufi Hermeneutics: The Qur'ān Commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*. Oxford: Oxford University Press.
 - Kenneth, C. (2006). *The Qur'ān and the West*. Washington D. C.: Georgetown University Press.
 - Keshavarz, F. (2002). Pregnant with God: The poetic art of mothering the sacred in Rumi's *h h*. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 22, 90-99.
 - Knysh, A. D. (1999). *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*. Albany: State University of New York Press.
 - Lewis, F. (2000). *Rumi -- Past and Present, East and West*. Oxford: One-world Publications.
 - Lory, P. (1980). *Les commentaires ésotériques du Coran d'après' Abd ar-Razzāq al-Qāshānī*. Paris: les Deux océans.

- Madigan, D. A. (2001). *The Qur'an's Self-Image: Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press.
- Marshall, D. (1999). *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study*. Routledge.
- McAuliffe, J. D. (2005). Reading the Qur'an with Fidelity and Freedom. 73, 615-635.
- McFague, S. (1982). *Metaphorical Theology: Models of God in Religious Language*. Fortress Press.
- Mir, M. (1986). *Coherence in the Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publications.
- Mir, M. (1986). The Qur'anic Story of Joseph: Plot, Themes, And Characters. *The Muslim World*, 76, 1-15.
- Mir, M. (1988). The Qur'an as Literature. *Religion and Literature*, 20, 49-64.
- Mir, M. (1991). Humor in the Qur'an. *The Muslim World*, 81, 179-193.
- Mir, M. (1992). Dialogue in the Qur'an. *Religion and Literature*, 24, 1-22.
- Mir, M. (2001). Dialogues. *Encyclopaedia of the Qur'an*, 1, 531-35.
- Mir, M. (2008). The Queen of Sheba's Conversion in Q. 27: 44: A Problem Examined. *Journal of Qur'anic Studies*, 9, 43-56.
- Mojaddedi, J. (2006). Rūmī. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (pp. 362-72). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, S. H. (1980). *Living Sufism*. London: Unwin.
- Nasr, S. H. (1985). *Ideals and Realities of Islam*. G. Allen and Unwin.
- Neuwirth, A. (1993). Images and metaphors in the introductory sections of the Makkan suras. In G. R. Hawting, & A.-K. Shareef (Eds.), *Approaches to the Qur'an* (pp. 3-36). London: Routledge.
- Neuwirth, A. (1998). Face of God--Face of man: The Significance of the Direction of Prayer in Islam. *Self, Soul, and Body in Religious Experience*, 298.

- Neuwirth, A. (1998). Qur'anic literary structure revisited: Surat al-Rûm between mythic account and decodation of myth. In *Story-telling in the Framework of Nonfictional Arabic Literature* (pp. 388-420). Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Neuwirth, A. (2003). From the Sacred Mosque to the Remote Temple. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*.
- Neuwirth, A. (2003). Qur'an and History--A Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies*, 5, 1-18.
- Neuwirth, A. (2005). Mary and Jesus--counterbalancing the biblical patriarchs: A re-reading of sûrat Maryam and sûrat âl imrân (Q 3: 1-62). *Parole de l'Orient*, 30, 231-260.
- Neuwirth, A. (2006). Structure and the Emergence of Community. *The Blackwell Companion to the Qur'an*.
- Neuwirth, A. (2008). Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point. *Journal of Qur'anic Studies*, 9, 357-370.
- Ormsby, E. (2004). The Faith of Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theology. *Studia Islamica*, 5-28.
- O'Shaughnessy, T. (1961). The Seven Names for Hell in the Qur'an. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 24, 444-469.
- O'Shaughnessy, T. J. (1973). God's Throne and the Biblical Symbolism of the Qur'an. *Numen*, 20, 202-221.
- Padwick, C. E. (1961, 1996). *Muslim Devotions*. Oxford: Oneworld Publications.
- Powell, M. A. (1990). *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press.
- Qushayrî, A. a.-Q. (n. d.). *al-Risâla al-qushayrîyya fî 'Ilm al-taṣawwuf*. (H. al-Hâjj, Ed.) al-Maktaba al-tawfîqiyya.
- Rahbar, D. (1960). *God of Justice: A Study in the Ethical Doctrine of the Qur'an*. Leiden: E. J. Brill.

- Rahman, F. (1980). *Major Themes of the Qur'an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Renard, J. (1994). *All the King's Falcons: Rumi on Prophets and Revelation*. Albany: State University of New York Press.
- Riddell, P. G. (1997). The Transmission of Narrative-Based Exegesis in Islam. *Islamic Theology Philosophy*, 28, 57-80.
- Rippin, A. (1992). Celestial Stammering: 'Point of View' in Qur'anic Discourse. *Journal of the American Oriental Society*, 639-47.
- Rippin, A. (1992). Reading the Quran with Richard Bell. *The Journal of the American Oriental Society*, 112.
- Rippin, A. (1996). The Commerce of Eschatology. In S. Wild (Ed.), *The Qur'an as Text* (pp. 125-135). Leiden: E. J. Brill.
- Rippin, A. (1997). Quranic Studies, part IV: Some methodological notes. *Method and Theory in the Study of Religion*, 9, 39-46.
- Rippin, A. (1999). *The Qur'an: Formative Interpretation*. Ashgate.
- Rippin, A. (2000). Desiring the face of God. In I. J. Boullata (Ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (pp. 117-124). Richmond: Curzon.
- Rippin, A. (2001). *The Qur'an: Style and Contents*. Ashgate.
- Rippin, A. (2003). *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Rippin, A. (2003). The Designation of 'Foreign' Languages in the Exegesis of the Qur'an. *With Reverence for the Word: Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*.
- Rippin, A. (n. d.). *Approaches to the history of the interpretation of the Qur'an*. Clarendon Press.
- Rippin, A. (n. d.). Literary Analysis of Qur'an, Tafsir, and Sira, the Methodologies of John Wansbrough. In *Approaches to Islam in Religious Studies*.
- Rūmī, J. a.-D. (1336-46/1957-67). *Kulliyāt-i Shams yā dīwān-i kabīr*. (B. Furūzānfar, Ed.) Tehran: University of Tehran Press.

- Rûmî, J. a.-D. (1348/1969). *Fîhi mâ fîhi*. (B. Furûzânfar, Ed.) Tehran: Amîr kabîr.
- Rûmî, J. a.-D. (1365). *Majâlis-i sab'a*. (T. Subhânî, Ed.) Tehran: Intishârât-i kayhân.
- Rûmî, J. a.-D. (1371). *Maktûbât-i mawlânâ jalâl al-dîn rûmî*. (T. H. Subhânî, Ed.) Tehran: Markaz-i nashr-i dânishgâhî.
- Rûmî, J. a.-D. (1379). *Mathnawî* (2 ed.). (M. Isti'lâmî, Ed.) Tehran: Intishârât-i sukhân.
- Rûmî, J. a.-D. (1925-1940). *The Mathnawî of Jalâlud'dîn Rûmî*. (R. A. Nicholson, Ed., & R. A. Nicholson, Trans.) London: Luzac.
- Saleh, W. A. (2004). *The Formation of the Classical Tafsîr Tradition: The Qur'ân Commentary of al-Tha'labî* (d. 427/1035). Leiden: Brill.
- Saleh, W. A. (2006). Hermeneutics: al-Tha'labî. In A. Rippin (Ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ân* (pp. 323-37). Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Sam'ânî, S. a.-D. (1368/1989). *Rawh al-arwâh fî sharh asmâ' al-malak al-fattâh*. (N. M. Ḥarawî, Ed.) Tehran: Shirkat-i intashârât-i 'Ilmî wa farhangî.
- Sanâ'î, A. a.-M. (1341/1962). *Dîwân*. (M. Raḍawî, Ed.) Tehran: Ibn Sînâ.
- Sands, K. Z. (2005). *Ṣūfî Commentaries on the Qur'ân in Classical Islam*. London: Routledge.
- Schimmel, A. (1992). *I am Wind You are Fire: The Life and Work of Rumi*. Boston: Shambhala Publications, Inc.
- Sells, M. A. (1990). Sound, Spirit and Gender in Sûrat al-Qadr. *Journal of the American Oriental Society*, 11, 101-39.
- Sells, M. A. (1993). Sound and Meaning in Sûrat al-Qâri'a. *Arabica*, 40, 403-430.
- Sells, M. A. (1996). Toward a Multidimensional Understanding of Islam: The Poetic Key. *Journal of the American Academy of Religion*, 64, 145-166.
- Sells, M. A. (1999). *Approaching the Qur'ân: The Early Revelations*. Ashland, OR: White Cloud Press.

- Stewart, D. J. (2000). Diversity in Language: Contrastive Studies in English and Arabic Theoretical and Applied Linguistics. In Z. M. Ibrahim, S. T. Aydelott, & N. Kassabgy (Eds.), American Univ in Cairo Press, Cairo.
- Stewart, D. (n. d.). The Making of the Qur'anic Story of Shu'ayb.
- Tahānawī, M. ' (1996). *Mawsū'a kashshāf isfīlāhāt al-fanūn wa al-'Ulūm*. (R. al-'Ajam, Ed.) Beirut: Maktaba Lubnān.
- Virani, N. (2002). I am the nightingale of the Merciful: Rumi's use of the Qur'an and Hadith. *Comparative Studies of South Asia, Africa, and the Middle East*, 22, 100-111.
- Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Wheeler, B. M. (2002). *Moses in the Quran and Islamic Exegesis*. Richmond: Curzon.
- Wild, S. (1996). ``We have sent down to thee the book with the truth...": Spatial and temporal implications of the Qur'anic concepts of nuzul, tanzil, and 'inzal. ??, 27, 137-156.
- Wolfson, H. A. (1935, 4). The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts. *Harvard Theological Review*, 28, 69-133.
- Zarrīnkūb, A. a.-Ḥ. (1384). *Bahr dar kūzah: naqd wa tafsīr wa tamthilāt-i mathnawī*. Tehran: Intishārāt-i 'Ilmī.
- Zwettler, M. J. (1990). A Mantic Manifesto: the Sura of 'The Poets' and the Qur'anic Foundations of Prophetic Authority. In J. L. Kugel, & G. Nagy (Eds.). Ithaca: Cornell University Press.
- Zwettler, M. J. (2007). The sura of the poets: ``Final Conclusions_? *Journal of Arabic Literature*, 38, 111-166.



